Javier Hernández-Pacheco

Obras, volumen XIX

ESCRITOS VARIOS (II)

1997-2012



Sevilla 2019

ÍNDICE

HABERMAS, RAWLS, BUCHANAN

SOCIEDAD, SUJETO Y CAMBIO DE PARADIGMA

Publicado originalmente en:
Pensar lo Humano. Actas del II Congreso Nacional de Antropología Filosófica. Eds. José Luis Pallares, Jacinto Choza, Jesús Muga. Madrid: Iberoamericana-Shaf. 1997. ISBN: 84-88906-89-7. Págs. 345-350

ABSTRACT:

La modernidad supuso en su día el intento de afirmar como Absoluto la subjetividad, y dio lugar a una idea de razón entendida como autotransparencia sobre la que ciertamente planea el fantasma del solipsismo. Se pierde de este modo el sentido del logos clásico, que incluía en esa idea de razón una dimensión social y política consubstancial a nuestra humanidad. La filosofía contemporánea ha intentado recuperar esa dimensión social apoyada en un cambio de paradigma en el que se sustituye la introspección eidética por el discurso pragmático, lo que obliga a incluir en el proceso de fundamentación epistémica el marco social en el que los discursos tienen validez. En este trabajo se abordan los problemas que plantea este cambio de paradigma, que conduce a lo que podríamos denominar un socialismo epistémico: no sólo en autores situados a la izquierda del espectro cultural, como Habermas y Rawls, sino incluso en otros, como Buchanan, comprometidos con un supuesto individualismo liberal.

Modernity emerged as an intent to affirm subjectivity as an Absolute and to develop an idea of reason as self-transparency, over which hovered the phantom of solipsism. Consequently, the sense of classical logos which included a social and political dimension consubstantial to our idea of humanity got lost. Contemporary philosophy tried to regain this social dimension seeking support on a change of paradigm which substitutes eidetic introspection through the pragmatic discourse. This includes into the process of epistemic foundation the social frame where those discourses have validity. In this paper the author addresses the problems that this epistemic socialism raises, not only by thinkers located on the cultural left, like Habermas and Rawls, but even by others, like Buchanan, who try to defend a supposedly more radical individualism.

La modernidad filosófica ha estado definida por el paradigma de una subjetividad que debe ser considerada como la mía pro-

pia, como esa subjetividad individual que designamos con el pronombre Yo. Kant expresa este paradigma de forma definitiva cuando establece que la síntesis suprema de las categorías que hacen posible mi experiencia objetiva del mundo bascula en torno a lo que él denomina la apercepción trascendental y que define como «el *yo pienso* en absoluto» que «tiene que poder acompañar todas mis representaciones». Glosando la intención de Kant, se puede decir que la modernidad reconoce como objetivo, como posible contenido de una experiencia racional del mundo, sólo aquello que yo puedo pensar por mí mismo.

Creo que no entendemos lo que aquí está en juego si no consideramos el problema en un contexto más amplio que trasciende el marco técnico filosófico en el que se plantea. Y ese contexto no es otro que la lucha de la modernidad por afirmar los derechos individuales en contra de una estructura epistémico-moral, propia del antiguo régimen, que define la ortodoxia medieval como una tradición, como algo que el individuo debe recibir con sumisión. En contra de este planteamiento, la modernidad entiende que respecto de la constitución objetiva de una imagen del mundo, más importante que lo que en ella *se* piensa, es que *yo* lo piense, de forma tal que esa representación sea asumible reflexivamente por el sujeto.

Una vez que la modernidad se declara de este modo individualista, el problema está ahora en reconstruir desde la multiplicidad individual la unidad perdida de un cuerpo de doctrina común, o como decimos técnicamente en filosofía, intersubjetivo. Desde tiempos de Copérnico y Galileo, la Nueva Ciencia ofrece el modelo de un saber que cada cual ha de adquirir individualmente, pero que, efectivamente desemboca en un cuerpo común que de alguna forma puede presentarse como alternativa a la antigua *oecumene* teológico-moral; con la inmensa ventaja de que esa nueva comunidad no se opone a, sino que precisamente se funda en, ese *sapere aude*, en la audacia crítica individualista que la modernidad propone como paradigma. Para justificar ese saber se hace preciso recurrir a una estructura básica que en la forma de ideas innatas, formas trascendentales, etc, ofrezca —si se me permite vulgarizar en exceso— una especie de red intersubjetiva que dé la seguridad de un entendimiento compartido a las piruetas de la audacia intelectual individualista. De la sínte-

sis entre la experiencia individual y esas formas comunes de percibir y entender debe resultar el saber general que es la ciencia.

No vamos a entrar aquí en la cuestión de en qué medida la teoría de la ciencia resuelve los problemas que esta síntesis plantea. Digamos solamente que la pluralidad de intentos de solución hace planear sobre ellos la sospecha de su precariedad. La modernidad, queriendo ser racionalista, no parece cuajar una teoría de la razón en la que se conjuguen satisfactoriamente la tensión que se produce entre /346 sus tendencias subjetivistas y la necesaria intersubjetividad que esa teoría debería garantizar.

La gran ventaja de la modernidad, sin embargo, es que, incluso admitiendo el fracaso de su epistemología, puede confiar en la solución práctica que la misma ciencia ofrece. Siempre se puede decir: no sabemos cómo, pero funciona. Individualismo crítico y formas intersubjetivas cuajan de hecho en un producto operativo teórico que de forma evidente ha contribuido al increíble desarrollo tecnológico, a la capacidad de controlar su entorno y su destino, que ha experimentado la humanidad a partir del siglo XVIII.

Esta tensión entre individualismo e intersubjetividad, se hace mucho más dramática en el ámbito político-moral de la razón práctica, como conflicto entre derechos individuales y comunidad social. Y aquí, la solución práctica que la modernidad aporta, aunque existe también, se ha mostrado mucho menos operativa que en el ámbito teórico.

Por un lado, la modernidad se plantea políticamente como derecho de resistencia del arbitrio individual frente a la voluntad del príncipe. Y moralmente como primacía de la conciencia individual frente a la comunión de la Iglesia. Este planteamiento, sin embargo, funciona sólo negativamente. Tan pronto se pretende reconstruir un ámbito común de determinación del bien, en la forma, p.ej., de una voluntad general que articule la *res pública,* las aporías se hacen insuperables: de una forma u otra ello implica —incluso en la forma del Terror— la emergencia de poderes dictatoriales y totalitarios. Individualismo y totalitarismo terrorista, han sido, en efecto, los dos extremos que en la práctica han definido las bruscas oscilaciones de la historia moderna. Es cierto que también en este ámbito ha surgido la democracia parlamentaria como solución práctica operativa que funciona razonablemente y de forma indiscutida. Pero esta solución, a dife-

rencia del caso de la ciencia, no se independiza del problema teórico que plantea, y las tensiones entre individualismo y totalitarismo se reproducen en el seno de la razón práctica en la forma del conflicto cada vez menos larvado entre neo-liberalismo y social-democracia.

Esta insoluble tensión entre conciencia y comunidad creo que está en la base de la llamada a un cambio de paradigma, reclamado por Jürgen Habermas, desde un modelo subjetivista de razón a otro en el que la intersubjetividad no es el resultado de una reconstrucción imposible desde el punto de partida individualista, sino el mismo origen de la racionalidad, al menos de una racionalidad específica del orden político.

A grandes rasgos, Habermas contradistingue a la idea tradicional de racionalidad científica, cuyo objeto es el conocimiento del mundo con vistas a su manipulación, otra idea de razón, que él caracteriza de múltiples formas, pero siempre con el común denominador de la intersubjetividad, y cuyo resultado logrado, en vez del éxito manipulador, es el acuerdo social o consenso. Se trata de la razón o acción comunicativa.

Este cambio de paradigma viene ya preanunciado por el giro lingüístico que realizan Wittgenstein y la filosofía anglosajona y que Habermas pretende asumir en su teoría de la racionalidad. Para los modernos el lenguaje es un mero ropaje externo del pensamiento que sirve para expresar, para, por así decir, sacar al exterior, el contenido consciente ya constituido en una especie de mundo interior prelingüístico. /347 La Filosofía del Lenguaje Ordinario recupera algo que es por lo demás tan antiguo como la caracterización del pensamiento como logos, a saber, que pensar es una forma de decir, una *inter*-locución, que incluye en su origen una dimensión social.

Asumiendo esto, la teoría de Habermas se extiende hacia lo que podemos denominar una esencial politización del pensamiento. En efecto, el carácter reflexivo, la asunción crítica de los contenidos y representaciones, que es la característica del ideal moderno de racionalidad teórica, es algo que no puede darse al margen de la dimensión intersubjetiva que por su carácter lingüístico compete al pensamiento. Entender es entonces un cierto entenderse, un acuerdo. No ciertamente cualquier acuerdo. Habermas distingue el simple consenso fáctico, en el sentido de la tradición, de un consenso ideal que es el resultado de un ilimi-

tado diálogo libre de coerción. La validez de un discurso, no se sigue de la mera reflexión individual. Sin renunciar a ese sentido reflexivo y crítico, emancipatorio en el sentido revolucionario, Habermas lo sitúa, más bien, como acto último de una comunidad éticamente definida por la búsqueda del acuerdo, ya implícita en el mismo hecho del lenguaje. La validez del discurso, en esta dimensión comunicativa, que es para Habermas preeminente, implica, en el sentido kantiano de la apercepción trascendental, una *convicción*. Pero esta convicción no es algo que tenga el individuo por sí mismo, sino que tiene el sentido —más allá de la etimología común— de una *convención*, si bien sólo de aquello que se conviene en el seno de una comunicación igualitaria y libre de toda coherción, democrática, en el sentido moral y político de este adjetivo.

De este modo, frente a la disolución postmoderna de la idea de razón y de subjetividad; frente al policulturalismo incapaz de sostener una instancia crítica desde la que poner en cuestión la validez fáctica, que no ideal, de los diversos consensos tradicionales; frente a los sentimentalismos ecologistas que, al modo de la Escuela de Frankfurt, son incapaces de oponer al criticable absolutismo de la razón tecnológica una idea positiva de racionalidad, Habermas pretende mediante este cambio de paradigma recuperar en un nuevo contexto el ideal crítico de la modernidad, la idea de una validez, incluso de una universalidad racional, capaz de servir de base a un diálogo que trascienda la particularidad de los intereses individuales. Pero, ¿se salva con ello ese ideal de la modernidad? Sí, si entendemos que la esencia de la modernidad está en una idea intersubjetiva de razón. Pero, al ver el resultado de la politización de la idea de razón que está de actualidad, mi sospecha es que la modernidad representa algo más que una idea de racionalidad científica subjetivamente asumida.

Veamos, también a grandes rasgos, en qué consiste la aportación de Rawls. Tal y como se pone de manifiesto en su última obra *Liberalismo Político*, Rawls parte del convencimiento de que las múltiples teorías y concepciones del mundo que forman parte de una cultura pluralista como la nuestra, son, por una parte, insuperables en su contradictoria pluralidad. Es decir, el pluralismo teórico no es consecuencia de un carácter negativo de la razón que hubiese que superar, sino resultado positivo del

ejercicio de la razón en condiciones de libertad. Por otra parte, sin embargo, y por la misma razón, esas doctrinas comprehensivas, como también las llama Rawls, no ofrecen, ninguna de ellas, en particular, el fundamento teórico adecuado para fundar racionalmente una convivencia en la sociedad pluralista. Por tanto, se hace preciso recurrir a una idea de racionalidad política que sea /348 independiente de las *convicciones* personales, y base apropiada para una *convención* básica, capaz de fundar racionalmente un punto de partida, una constitución política, sustentada en unos principios de justicia, *independientes* en su forma propia de toda racionalidad particular.

Desde este planteamiento recupera Rawls las ideas básicas ya expuestas en *Una Teoría de la Justicia*. Se trata de ver qué tipo de principios podrían ser objeto de un acuerdo unánime para servir de base a una constitución política. Este acuerdo, al igual que en Habermas, no es en absoluto un acuerdo fáctico, sino una convención ideal tomada en condiciones de máxima abstracción, en concreto tras lo que Rawls denomina un velo de ignorancia, en virtud del cual ninguno de los interlocutores sabe nada acerca de sus características personales, de sus bienes o propiedades, de sus habilidades, ni siquiera de su modo particular de pensar y de sus íntimas convicciones, sean o no racionales. Se trata, pues, de ver en qué se pondrían de acuerdo personas indiferenciadas, que no tienen otra característica que su común capacidad de definir racionalmente sus mejores expectativas. Sin entrar en detalles, Rawls considera que, en la situación original, tras semejante velo de ignorancia, todos los partícipes en la discusión se pondrían necesaria y unánimemente de acuerdo en dos principios que definen la idea de justicia política con independencia de las convicciones de cada uno. En primer lugar, se considera justo un igual reparto de derechos y deberes, permitiéndose, en segundo lugar, sólo aquellas desviaciones respecto de esta igualdad básica que redunden en beneficio de los más desfavorecidos. A partir de estos dos principios Rawls piensa que se puede desarrollar un sistema racional de convivencia política constitucionalmente asegurado, que básicamente corresponde al modelo de nuestras sociedades democráticas, o a lo que en general se conoce como *estado del bienestar*.

Una vez más, nos encontramos ante un modelo de racionalidad política cuyo sentido de comunidad se establece mediante

la radical abstracción del carácter diferencial de toda personalidad, incluso mediante la declaración de irrelevancia de toda reflexión o convicción personales que no resulten consecuentemente del desarrollo de principios abstractos consensuados, además bajo la estricta condición de unanimidad. Me interesa aquí señalar que la tensión propia de la modernidad entre individualismo e intersubjetividad desaparece por completo a favor de una idea comunitaria de razón.

Se dirá que los dos autores citados hasta ahora pertenecen, dentro del básico consenso democrático de nuestra cultura, a la izquierda política y que, por tanto, es lógico que, en la larvada tensión descrita entre anarquía y totalitarismo que subyace a la modernidad, ellos, situados del lado de la social-democracia, acentúen más las tendencias socializantes y solidarias frente a las anarquizantes del neo-liberalismo. Pero la cosa no es tan clara si consideramos la posición de Buchanan, claramente situado en la derecha liberal, y en el que sin embargo aparecen las mismas tendencias.

Esto es tanto más llamativo cuanto que Buchanan parte de lo que él llama individualismo metodológico, según el cual no puede fundamentarse teóricamente una determinación del bien social que trascienda las preferencias de los individuos concretos. Se trata de una tesis contrapuesta al utilitarismo, que pretende determinar una función de utilidad social en virtud de la cual fuese legítimo restringir utilidades individuales contrapuestas a ella. Sin embargo, ese individualismo metodológico /349 tiene como consecuencia teórica la absoluta indiferencia moral entre las citadas preferencias individuales. De este modo, la organización de la comunidad no puede establecerse sobre la base de acuerdo teórico alguno, que no tendría, más allá de los intereses particulares, ningún fundamento posible. De ello se sigue una situación original hobbesiana de guerra de todos contra todos, hasta llegar a un punto en el que se produce un *status quo*, una especie de tablas en la lucha, en la que a todos compensa una paz social basada en el reconocimiento unánime de los derechos hasta ahora conseguidos por cada uno. Es claro que esa asignación no tiene por qué ser igualitaria para que compense a todos. Ese es el punto de partida constitucional, a partir del cual mejoras en la situación de cada cual son sólo posibles mediante el

libre intercambio de los bienes y servicios cuya propiedad se reconoce a cada individuo.

Naturalmente se trata de un brutal resumen. La situación se complica cuando se toman en consideración los costes del acuerdo, la asignación de deberes y derechos sobre la provisión y consumo de bienes comunes, y la posibilidad-necesidad de revisiones constitucionales.

Lo que me interesa señalar es solamente cómo también para Buchanan la idea de una racionalidad social pasa por declarar irrelevante la particularidad de los motivos del acuerdo, de modo que una vez más tiene lugar una absoluta politización de la razón moral. Siendo irrelevantes las diferencias de los discursos individuales, sólo la totalidad tiene razón, una razón que no puede tener otra forma que el unánime consenso idealmente postulado (aunque sea regulativamente) en el ámbito político.

Concluyo: Desde los tres puntos de vista señalados, el cambio de paradigma desde una conciencia reflexiva individual a un acuerdo social elimina ciertamente, al menos teóricamente, la tensión entre individuo y comunidad, entre sujeto particular e intersubjetividad política. Habermas pretende que sobre la base de este cambio de paradigma son replanteables los ideales críticos de la modernidad. Mi sospecha es que con la citada tensión desaparece también el freno que actuaba como límite por el que el Yo nunca podía subsumirse del todo en la totalidad trascendental de su pensamiento. No es lo mismo *das Ich denke überhaupt*, en el que la particularidad empírica del Yo salva el *Ich* de las tendencias totalitarias del *überhaupt*, que un supuesto «nosotros acordamos en general» en el que el totalitarismo universalizante de la razón pierde en la infinita justificación que proporciona una Comunidad Ideal de Acuerdo, todo límite que le salve de un consenso que de siempre, para todo aquél consciente de sí como posible discrepante, la modernidad consideró como amenaza.

UTOPÍAS, EN PLURAL

Originalmente publicado en:
Nueva Revista de Política, Cultura y Arte. Vol. 55. 1998. ISSN 1130-0426. Págs. 50-65

ABSTRACT:

El autor apunta en estas líneas algunas perspectivas que, más allá de los actuales desencantos, puedan dejar abierto el sentido de lo utópico -que tanta vitalidad ha dado a nuestro pasado histórico-, pero de tal modo que este sentido de la ambición progresista sea viable en el marco de una sociedad plural, tolerante y liberal. Por esa razón será necesario superar el totalitarismo que, para desgracia de esa ambición, tantas veces ha llenado de tragedia esa misma historia.

Extrañamente para el final de un milenio, «utopía» no es una palabra de moda. Demasiadas cosas, y muchas negativas, parecen ligadas a su semántica, como para que despierte excesivos entusiasmos. Si acaso, tras la caída del muro de Berlín, preferimos, con Fukuyama, hablar del «fin de la historia», en el sentido de la renuncia a proyectos omniabarcantes y contrapuestos, como en su día fue el grandioso ensayo comunista de un paraíso final en la tierra. En todo caso, si la intención de Fukuyama de declarar vencedor en el campo de la histórica controversia ideológica al liberal-capitalismo nos parece demasiado controvertida, nos podemos sentir más ligados a Popper cuando, con él, declaramos abolida, si no la historia, sí al menos el «historicismo», es decir, la pretensión de que el curso de los acontecimientos revele un sentido unitario de esa historia, a cuya realización tuviera que dirigirse, y ser dirigida, como a su plenitud.

Las utopías y el sentido mesiánico de la historia, que tiene que ver con ellas, son tan antiguos como la humanidad. Hay elementos utópicos en los misterios órficos, en los cultos mitráicos y, por supuesto, en el cristianismo primitivo. En la Edad Media, el libro del *Apocalipsis* se reinterpreta una y otra vez, manteniéndose así abierto el sentido de lo utópico, siempre más o menos ligado a corrientes populares y heterodoxas (como, por ejemplo, los Cátaros en el siglo XII), pero también /51 reconocible en el ideal franciscano, por poner otro ejemplo, un poco (solo un poco) más ortodoxo.

1. El utopismo y las revoluciones europeas

Sin embargo, las utopías sociales de las que tenemos conciencia reciente tienen una raíz más concreta que, en mi opinión, nos remite a la radicalización de los movimientos reformistas en la segunda mitad del siglo XVI y a lo largo del XVll. Lutero aún era un hombre medieval en muchas cosas, pero lo que nos interesa aquí es su respeto al *establishment* político de su tiempo, en el que busca apoyo para extender su reforma, por un lado, y al que, por otro, apuntala al permitir a los príncipes alemanes hacerse responsables del orden religioso y superar así la milenaria tensión entre la Iglesia y los poderes políticos. Sin embargo, la semilla de la Reforma se extiende y da lugar a heterodoxias más radicales de alto potencial subversivo, a formas del sentir comunitario que no solo se sienten extrañas a los reinos sino que, de hecho, se ven perseguidas por los príncipes. Es el caso de los hugonotes calvinistas. en Francia, de los presbiterianos en Escocia e Inglaterra, y en Alemania, de todo tipo de evangélicos, baptistas, metodistas e iluminados en general, cuyo impulso religioso encuentra acogida en la obra intelectual de un Jakob Böhme, por ejemplo, humilde zapatero de la Silesia del siglo XVII. En su obra *Aurora,* Böhme quiere ser heraldo filosófico de un Nuevo Mundo, de ese mundo nuevo que anuncia el *Apocalipsis,* en el que reinará la paz, el trabajo dará frutos de saciedad y las fuerzas del mal se verán conjuradas por mil años. Este concepto es, a la letra, el *Reich* de los mil años. Éste es el concepto que recogen de Böhme los Románticos, muy especialmente Novalis; que se lo trasmiten al nacionalismo alemán a partir de la revolución de 1848 y que, mezclado con el progresismo industrialista del ferrocarril, los cañones de Krupp y el *Generalstab* prusiano, terminará cuajando, todo lo pervertido que se quiera, en el engendro mesiánico del infausto *«Reich,* del *Reich* de los mil años, en torno al cual se articula la utopía racista del Superhombre ario.

Este es uno de los veneros del utopismo europeo. Pero hay más. El radicalismo religioso, en Francia, en Suiza o Inglaterra, liga su suerte al de la emergente clase burguesa, hasta el punto de que ésta vincula /52 su conciencia de clase y su afán de autoafirmación a esa religiosidad radical, en una verdadera espiritualidad del trabajo y del bienestar social, que ha sido descrita por

Max Weber en *El protestantismo y el origen del capitalismo.* En algunos lugares, como en Suiza u Holanda -se entiende tras la independencia de los Países Bajos a partir de mediados del siglo XVII, esa emergencia se sigue pacíficamente. Pero en Francia e Inglaterra, la persecución de presbiterianos y hugonotes hace que se acumule una tensión política que, en el caso de Inglaterra, llega a hacerse con Cromwell una verdadera fuerza revolucionaria que tiene la pretensión de instaurar, en contra de la institucionalizada blasfemia de los Estuardo, el Reino de Dios en tierras inglesas. La Revolución surge así como modelo apocalíptico en el que, tras una catarsis por el fuego y un Juicio Final, se inaugura en la Tierra el reino de lo que hasta el momento parecía utópico, reino en el que triunfan los puros, los hijos de Dios.

Estos rasgos apocalípticos de la revolución cromwelliana, ciertamente, se secularizan y, en cierta medida, se dulcifican en la segunda revolución inglesa de finales del XVII, que inaugura el período *whig y* una nueva era de progreso sin límite. Pero, más secularizados aún y en absoluto dulcificados, vuelven con todo su furor en el jacobinismo de la Revolución Francesa. Tanto más cuanto que las fuerzas apocalípticas de la revolución entienden su proyecto como una lucha a muerte con las fuerzas de la reacción. De este modo, la utopía republicana representa una aurora que alborea solo tras la necesaria noche del Terror. Una vez más, es el Juicio Final en la forma de tribunal revolucionario y la catarsis por el fuego, racionalizados ahora como guillotina, lo que abre el reino de la pureza final.

Por último, Marx, Lenin y Stalin representan los últimos eslabones de este proyecto utópico, generalizado ahora hasta abarcar no solo a las clases burguesas, sino al proletario. Éste es el hombre desposeído de toda propiedad, que tiene entre las manos solo su mera humanidad, marchita y alienada, y que encuentra en el rencor revolucionario el motor para la más radical de las revoluciones, que ya no busca abrogar reinos y aristocracias, sino la misma propiedad, que debe desaparecer para que al fin, tras la consiguiente catarsis de la dictadura del proletariado, la humanidad vea realizada en la tierra la forma última del paraíso, que es el comunismo. En él, cada uno contribuirá a una riqueza común sin límites según sus capacidades, y recibirá según sus /55
necesidades. El Reino de Dios es algo que hemos de esperar de poderes extraños a la historia, solo porque somos incapaces de

realizarlo como lo que verdaderamente es: la plenitud al final del tiempo del género humano, mediante el trabajo y en la forma política del comunismo.

Hay otras utopías, pero con las que hemos mencionado tenemos el catálogo suficiente para entender la historia más reciente de Europa y del mundo; y, eso sí, para dar cuenta, desde las guerras napoleónicas, pasando por Auschwitz, hasta el genocidio camboyano de Pol-Pot, de decenas de millones de muertos, en medio de un paisaje sin igual de hambre, peste, muerte y guerra (son, en efecto, los jinetes del Apocalipsis). Se nos ha hecho evidente que, en efecto, allí donde hemos querido realizar el paraíso de una soñada utopía, el resultado ha sido el más brutal ensayo general del infierno en la historia. No es, pues, extraño que las utopías nos resulten sospechosas.

2. Consistencia de la utopía liberal

¿Pero, y si todo esto fuese una inmensa calumnia sobre un término al que lo mejor de nuestro ser hombres no puede renunciar? ¿Y si la justificación en la utopía de los atropellos totalitarios fuese, además de un atentado contra la humanidad, un abuso inconcebible del original sentido del término? ¿Y si, por el contrario, el sentido utópico de la realidad, y no la renuncia a él, fuese la verdadera garantía de una concepción liberal del hombre y de la historia? Es una hipótesis, y para darle consistencia reflexiva, me gustaría hacer un recorrido por algunos autores que, más o menos explícitamente, han pensado sobre este sentido de lo utópico. Encontraremos insospechadas comunidades de planteamiento en los tres: Ernst Bloch, Platón y Adorno. Al final, haré en nombre propio un esbozo de lo que podría ser una concepción «liberal» de la utopía desde la cercanía a esos tres autores, que no a Hume, Adam Smith, Popper o Hayek, lo que bien podría ser una sorpresa.

Bloch es un caso sorprendente. Su gran proyecto intelectual consiste en presentar el marxismo como una filosofía de la esperanza, por lo demás congruente con la gran tradición filosófica occidental, especialmente con Aristóteles, y en absoluto contrapuesta a ella en lo /56 esencial. Su tesis es que la realidad es por su propia esencia impulso, tensión, distensión en el tiempo desde un estado fáctico hacia una plenitud no dada. Lo real no

es lo que, aquí y ahora, es, sino lo que todavía no es; no es lo espacio-temporalmente dado como un absoluto cerrado en su tosca inmediatez, sino aquello por lo que eso dado se trasciende a sí mismo, en una tensión que es presión hacia el futuro, crecimiento y, cuando se hace reflexivamente explícita, proyecto. Lo real es el todavía no-ser de una potencialidad en la que esa realidad está negativamente recortada respecto de sí misma y tiene su plenitud como un fin externo aún por realizar. La bellota no se entiende por sí misma como mera bellota; porque es un no ser árbol todavía; y en ello se muestra como recortada respecto de una plenitud que está por realizar. Como el niño tiene su belleza en la plenitud de una plena humanidad que anuncia, pero que aún no está realizada; por eso no tendría ninguna gracia que se congelase su existencia en su gracioso estado, que lo es por apuntar hacia aquello en lo que la infancia se supera a sí misma. Toda realidad se abre así en una tensión entre una negatividad dada en el origen y una simétrica positividad ausente, que así se muestra como plenitud que se ha de realizar. Por esa razón, esa realidad de las cosas se muestra como un continuo desear, bullir, intentar, fallar, volver a empezar, por el perpetuo esfuerzo en el que todas las cosas quieren llegar a lo que en origen (todavía no) son: ellas mismas, lo que en verdad son.

Y porque ese intento parte de la ausencia de la meta, las cosas están abiertas al éxito o al fracaso de su existencia; a que su historia sea la confirmación o la disolución de sí mismas. La tensión desde lo que todavía no es hacia lo que puede ser, no es un banal automatismo. La negatividad del origen afecta a la posibilidad misma de realizar la plenitud final, de modo que lo que puede llegar a ser, por lo mismo puede no ser: no todas las semillas florecen y en eso consiste el que el florecer sea en ellas una (mera) posibilidad. Y, por eso, la vida es esfuerzo que no tiene la seguridad del triunfo. A este afán por lo mejor que no tiene en su original negatividad, en la debilidad de su origen, garantía de alcanzar la meta, mas que no por ello puede renunciar al intento, de antiguo se le ha designado con el nombre de «esperanza». Y éste es el sentido de la tesis de Bloch: el vivir, el ser mismo, para las cosas que tienen que llegar a ser sí mismas mediante el esfuerzo y la lucha, es /57 propiamente esperanza. Ser es, para las cosas, esforzada esperanza de llegar a ser lo que (todavía no) son.

Se trata de tesis ontológicas, pero que dan un sentido a la historia, por cuanto el acontecer del tiempo es lo que media entre el deseo o la frustración y la satisfacción o liberación de las condiciones negativas que recortan la realidad de las cosas. La historia no es un catálogo seriado de hechos brutos, sino el desarrollo tentativo de miles de esfuerzos, que se logran o no. Y esto es de la máxima importancia porque, de este modo, la historia se ve sometida a una instancia crítica que nos permite juzgar en qué medida lo que pasa, aparte de pasar, representa una plenitud de lo que en ella se esfuerza por llegar a ser o, por el contrario, es un campo en el que mueren nuestras mejores esperanzas. Y es que, desde el punto de vista de esa esperanza, una historia no es solo lo que sucede, sino lo que sale bien o mal, un éxito o un fracaso, de aquello que en ella se esfuerza por llegar a ser y por liberarse de las condiciones negativas de su origen.

Es aquí donde se dibuja el sentido de la utopía como instancia crítica de la historia. En la medida en que la historia no es meramente lo que acontece, sino lo que puede o no llegar a ser, la posibilidad de lo mejor, objeto de la esperanza, se convierte en medida de lo real, que nos permite juzgar acerca de la adecuación de lo que ocurre con lo mejor que podría ocurrir. Por definición, éste no es el mejor de los mundos posibles, sino tendencia hacia él. Y esa posibilidad, por la que luchamos y en la que esperamos, nos ofrece el paradigma para juzgar la historia misma, en la medida en que abre o cierra el paso hacia esa posibilidad.

Y, como hemos dicho, no se trata aquí de una simple ontología abstracta. No estamos hablando de generalidades, sino de aquella tendencia que cada uno siente en sí, porque en ella consiste su misma vida. De este modo, cada uno es juez adecuado para entender en qué medida el orden histórico, social y político es el campo abierto para la realización de su original tendencia, es decir, es el horizonte adecuado de su esperanza; o si, por el contrario, ese orden es barrera que cierra.

Y si esto último ocurre, la esperanza se convierte en fuerza que rompe lo que la constriñe, y así en verdadero ímpetu revolucionario. Lo históricamente dado, si cierra el paso a esa esperanza, es lo que tiene que ser subvertido: lo utópicamente posible se convierte contra ella en el punto de apoyo de una voluntad revolucionaria, que tiene que conver- /58 tir en posible lo que

desde esas circunstancias se impedía. Frente a la circunstancia históricamente dada, la esperanza es inconformista; apoyada en la mayor densidad ontológica de lo que (todavía no) es, de lo, aquí y ahora, (aún) utópico.

Y eso a lo que aspiramos, en un esfuerzo esperanzado, es lo que desde las circunstancias históricas nos parece utópico, precisamente porque esas circunstancias constituyen el «todavía no», la negatividad respecto de eso mejor que está por realizar.

2. La razón de la esperanza

Pero dejemos ahora a Bloch para plantear una cuestión a la que él no termina de dar respuesta. ¿Cuál es el fundamento de la esperanza?; ¿es que la sed es garantía suficiente de la existencia del agua? Cuando es evidente que para cada individuo no necesariamente es así, ¿por qué la historia en su conjunto tiene que salir bien? Dicho de otra forma: ¿qué consistencia tiene ese punto de apoyo desde el que fuera de la historia queremos, no solo criticarla, sino incluso corregirla?; ¿cuál es el fundamento de esa arrogancia subversiva con la que al grito de «no hay derecho» pretendemos enfrentarnos con la fuerza de lo dado?; ¿por qué los parados tendrían que encontrar trabajo, cuando lo evidente es que no lo tienen?; ¿por qué los niños tendrían que estar sanos cuando lo «real» es que hay tantos hambrientos y enfermos?; ¿por qué Sócrates tiene que ser libre, cuando el «hecho» es que está en la cárcel?

Por una razón, Bloch no puede, en mi opinión, dar respuesta a estas preguntas: la justificación de que nuestros deseos tienen más fuerza que el entorno fáctico que se les opone es que esos deseos se dirigen a algo que es, respecto de la realidad espacio-temporal, un principio que tiene más densidad ontológica que ella, y más fuerza que ella a la hora de convertirse en el punto de apoyo de una reivindicación subversiva frente a esos hechos. Marcuse, moviéndose en lo que él llama pensamiento bidimensional (se opone a la unidimensionalidad del mero tomar nota de lo positivamente dado), en esta misma dimensión de lo utópico, llega a decir que la verdadera descripción no es una constatación de hechos, sino que es, de forma negativa frente a /59
ellos, una reivindicación: Sócrates tiene que salir de la cárcel «porque» es libre.

Pero ni Bloch ni Marcuse quieren dar el paso que llevaría al pensamiento utópico, reivindicativo, bidimensional o como queramos llamarle, a las cercanías del primer padre del utopismo, que es Platón. Él sí tiene respuesta: los hechos tienen que ser transformados porque son la forma negativa, disminuida, reducida o frustrada en la que en el mundo del devenir se da la «idea», verdadero principio de lo real, en el que descansa su consistencia, y que como «ideal» podemos reconocer fácilmente en todo anhelo utópico. El mundo tiene que ser transformado desde la imperfección dada a la plenitud de lo ideal, porque eso ideal es la «verdadera» realidad de todas las cosas. Dicho de otra forma: la utopía, lo mejor que anhelamos, lejos de ser un vano espejismo, es, dice Platón, lo «realmente» real, lo que «verdaderamente» es. De modo que, cuando ante el hambre de los niños o la injusta prisión de Sócrates, decimos: «¡no puede ser!», es que efectivamente, lo dado, lo que está ahí, en la imperfección de su forma, es, en la medida de esa imperfección, lo que «no» es. No es, por tanto, que los anhelos utópicos, el afán por un mundo mejor, ese mismo mundo perfecto, sean un sueño vacío más allá de la historia, sino que, justo al revés, la historia, lo que pasa, en todo lo que tiene de frustrante, en lo que tiene de barrera contra nuestros mejores deseos, es una insoportable pesadilla. En definitiva: la utopía es más real que la historia, que desde ella criticamos, porque en esa perspectiva se muestra como imperfecta y como lo que solo puede ser afirmado en el afán de superar su imperfección; afán que, ahora sí, tiene en la última consistencia de lo ideal la garantía de su esperanza.

Sin embargo, si Platón es capaz de solucionar el problema de la esperanza que hemos visto planteado en Bloch, la solución que ofrece es fuente de otros problemas que ponen de manifiesto el sentido ambivalente de lo utópico que, como hemos visto, tantas sospechas levanta en nuestro mundo actual post-totalitario. Veamos cómo.

En el mito o parábola de la caverna, en la *República,* Platón cuenta cómo los hombres viven engañados en un mundo de sombras a las que toman como definitiva realidad, cuando son, en último término, copias defectuosas de lo ideal, en lo que tienen la fuente de su ser. Sólo el sabio es capaz de desligarse de lo sensible, de lo inmediatamente dado, lo que nos ata al fondo tenebroso de la cueva en la que creemos /60 encontrar el mundo

para nosotros. Y así liberado, el sabio consigue remontarse desde las cosas a sus principios, desde la historia hasta el sol de lo ideal, de cuya luz, lo que creemos son las últimas cosas, resultan ser meras sombras, es decir, negaciones. Desde esta perspectiva, el sabio es el que es capaz de criticar lo que los demás toman por mundo. Digámoslo con la terminología política del contexto en el que nos encontramos: el sabio es el que es capaz de denunciar como injusta la situación dada, desde la tensión hacia un ideal para él manifiesto, desde el cual el verdadero conocimiento se muestra como reivindicación y pone de manifiesto un potencial de mejora que actúa contra lo dado de forma verdaderamente revolucionaria.

Puede parecer extraño poner a Platón en este contexto político, digamos, progresista. Pero no lo es tanto. Sirva como anécdota que, en los últimos años de la República Democrática Alemana, en las facultades de filosofía de Alemania Oriental, que buscaban abrir el horizonte de su marxismo dogmatizante, se promovió mucho, junto con el estudio de Fichte (tiene que ver con esto por razones que aquí se nos escapan), la investigación sobre la filosofía de Platón. Y es que Platón tiene mucho de revolucionario, y de hecho fue toda su vida un agitador político, que dio con sus huesos en un mercado de esclavos por culpa de su compromiso transformador de la *polis* de Siracusa. El sabio platónico, desde su visión del ideal, es, primero, en el sentido más socrático, un crítico de lo socialmente convenido (del *establishment* político, diríamos hoy); pero es, además, el profeta de un mundo nuevo, en el que debe reinar]ajusticia y de cuya realización se siente responsable, como demiurgo que, a la vista de las ideas, tiene que ajustar con ellas, hacer justas, las condiciones del mundo social, de la *polis.*

Y aquí está el problema, a saber, de la tentación totalitaria del idealismo utópico, en virtud de la cual, ese demiurgo social que es el filósofo -que entiende el curso de la historia y sabe de su desajuste con lo ideal- se siente justificado a transformar en poder su ciencia, incluso en contra de la opinión de la mayoría que, atada al engaño de lo convenido, se resistirá incluso a aquello que viene a redimirla de su mísera situación. La plebe se ríe de (cuando no los mata) los que entienden de ideales; y esto parece justificar que los sabios se conviertan en los únicos responsables de realizar la justicia. No hace falta, pues, mucho para ver, como

hace Popper, en los rasgos antidemocráticos del rey fi/61lósofo, el arquetipo de toda dictadura, que encuentra en la utopía el pretexto perfecto del totalitarismo.

3. El nuevo sentido de lo utópico

Es aquí donde entra en juego el nuevo sentido de lo utópico que plantea Adorno. Según él, la hipostatización platónica de la utopía y, en general, todo intento revolucionario de sustituir el sistema de lo dado por un sistema alternativo que se presente con la misma consistencia, lo único que consigue es intensificar las contradicciones del primero. A una situación injusta la sustituye otra peor, fortalecida por la pretensión omniabarcante de la utopía que se quiere realizar. Es un resumen muy burdo de la posición de Adorno, pero no hacen falta ulteriores matices para entender algo que se hace intuitivamente evidente: las revoluciones que comienzan asaltando Bastillas, con la pretensión de liberar presos, acaban con las cárceles más llenas que el régimen que vienen a sustituir. Al final, se ha sustituido una opresión por otra, una injusticia por otra peor, fortalecida bajo el ropaje de un final ajuste de cuentas, del Juicio Final, de la catarsis purificadora de los últimos tiempos, justificada, en fin, por la utopía.

Las utopías son, pues, peligrosas, en la medida en que pretendan realizarse fácticamente, en una revolución que quiere sustituir un estado de cosas por otro perfecto e ideal, pero también tácticamente realizado en un momento de la historia misma. Eso es lo que quiere hacer el Demiurgo platónico y con él todos los que, apoyados en la visión de un ideal al que se le da más peso que a los hechos, pretenden convertir en hecho histórico la total superación de todas las contradicciones. El sabio, absolutizando su saber de lo ideal, se convierte en instancia dictatorial de un proyecto totalitario, que desde el fin de la historia que anticipa se siente justificado a arrollar esa resistencia que la historia, la particularidad de sujetos y circunstancias, representa frente al total ajuste de las cosas con el ideal, frente a la total realización de la justicia de la que se siente responsable.

Contra este planteamiento dictatorial y totalitario del utopismo revolucionario, Adorno entiende que la utopía, como su nombre indica, no es algo que tenga que ser realizado en la historia. Precisamente porque es una instancia transhistórica, esen-

cialmente ligada a la nega-/62tividad de la historia misma; es decir, es lo que, por su propia naturaleza, «no es», ni puede ser parte de lo que acontece. Su sentido es esencialmente contrafáctico, objeto adecuado del deseo, del *eros,* pero nunca de un proyecto que pretenda la sustitución de unos hechos por otros.

Lo que nos lleva al ideal no es, como Platón pretende, la visión de lo perfecto, sino la imposibilidad de aceptar lo imperfecto como definitivo. Es la falsedad del mundo histórico-fáctico lo que nos abre el mundo de lo utópico como algo, sin embargo, que no podemos delimitar en sí mismo al margen de la negatividad en la que se nos hace manifiesto. Es decir, nos las habemos aquí con una utopía que «no» es «en sí misma» delimitable, ni mucho menos realizable.

Si Adorno hablase de la caverna de Platón -que no lo hace- diría que el sabio no es distinto de sus compañeros de infortunio, ni superior a ellos; y que su sabiduría no resulta de haberse podido pasear por el mundo de las cosas verdaderas, del que desciende a iluminar a los que, por supuesto, nada entienden de su discurso. Antes bien, igualmente ligado con los demás al infortunio de su prisión, el sabio es aquél que dice lo que todos ven: que las sombras son sombras, algo pues no definitivo, y que remiten a un origen que, por ser sombras, precisamente no está dado en ellas. El sabio no sale de la caverna más de lo que la misma caverna expulsa de sí misma, mostrando como su posible sentido lo que está fuera. Y entonces no dice otra cosa que lo que sus compañeros saben muy bien: que la vida en la caverna es insoportable. Su discurso es pura expresión de una protesta que, si no la acallamos o narcotizamos, está ya en la consistencia misma de lo que está roto y fracturado. La utopía no es entonces otro mundo, sino algo que se dibuja en el recorte que éste representa respecto de sí mismo, algo a lo que remite la negatividad constitutiva de lo real. Y entonces no se trata de realizarla en una síntesis final donde tuviese lugar una armónica justicia, sino de mantener abierto el potencial de protesta y de crítica, que en las cosas se manifiesta como antítesis no resuelta respecto de sí mismas.

¡Que donde duele, no duela; que haya paz donde hay guerra; que coman los niños hambrientos! La utopía se conjuga en subjuntivo y no en el modo indicativo, ni siquiera en el tiempo futuro, que sería, si nos empeñáramos en meterlo en el mundo de

los hechos históricos, el pretexto de nuevos e intensificados atropellos totalitarios. No se trata /63 de que los niños tengan que comer porque, comparada su situación con un supuesto mundo ideal, esa situación resulta injusta, sino porque en sí misma lo es: el hambre de un niño es suficiente para entender que la historia en la que aparece es lo injustificable en sí mismo, lo inaceptable, aquello a lo que no hay derecho. Y la utopía que aquí se recorta sobre la negatividad de hechos dañados en sí mismos, no es un mundo abstracto trascendente en un cielo empíreo, sino tan concreta como los daños del mundo; no es un sueño vacío, sino la constatación crítica, expresada en la protesta, de que, como anteriormente decía, lo que ocurre es, con frecuencia, una pesadilla. No se trata de realizar, ni siquiera mentalmente, una síntesis final en la que todo se entienda, sino de guardar como un tesoro utópico precisamente todo lo contrario: el cúmulo inmenso de sinsentidos, irracionalidades, fracturas y contradicciones que impiden reconocer en la historia lo definitivo y que dejan abierta la posibilidad de lo distinto.

4. Totalitarismo del establishment y contracultura

Adorno es lo contrario del estoicismo; se niega a aceptar en la historia un destino que en su negatividad impide que se le pueda reconocer como el límite infinito, reflexivamente cerrado en sí mismo, de lo que hay. Pero su antiplatonismo deja pendiente la cuestión de que la protesta tenga en sí una racionalidad que vaya más allá del «no me gusta». Y lo que es peor: si resulta que, fuera de la negatividad de lo dado, la utopía no tiene más consistencia que su negación en la historia, la crítica, que en consecuencia no puede transformarse en proyecto transformador, termina consagrando la negatividad de la historia misma en la forma de pura protesta-contracultural, cuando no de simple terrorismo; no ciertamente del terrorismo opresivo del absorbente proyecto totalitario, pero sí de ese terrorismo anarquizante que es mera expresión de la frustración que el sistema genera.

¿Hemos de concluir entonces que entre el totalitarismo del *establishment y* la contracultura no hay término medio (entendiendo que no se trata ese término medio de una medida dosi-

ficación de ambos elementos extremos, como la que se da en el sorprendente y generalizado caso de la contracultura convertida en *establishment)?*/64

No pretendo aquí solucionar este problema, pero, si está bien planteado, sí me gustaría a modo de conclusión deducir del planteamiento mismo, *a sensu contrario,* algunos rasgos que permitiesen mantener abierta hacia el siglo XXI la posibilidad de una cultura utópica y de una racionalidad crítica ligada a ella.

En primer lugar, si la utopía ha de ofrecer frente a los hechos apoyo para una crítica que quiera ir más allá de la igualmente fáctica protesta de intereses arrollados por el curso de los acontecimientos, esa utopía debe tener mayor consistencia ontológica que la historia en la que se ve negada. Porque ello supone no reconocer que la fuerza de los hechos (es decir, lo que pasa), sea el límite último de la historia. Más allá de esa historia es necesario, como dice Bloch (y como por otra parte ha entendido la tradición cristiana de la esperanza), un fin de los tiempos desde el que poder entender y criticar lo que ocurre. Y no hay crítica que pueda tener consistencia racional que no se apoye en alguna escatología trascendente a la historia misma. Pensamiento crítico exige -e interprétese esto de la forma más amplia que se quiera- trascendencia. Humanidad, bien común, razón moral, justicia o voluntad de Dios, son instancias necesarias para poder exigir frente a lo dado derechos que exigen cumplimiento más allá de lo que de hecho ocurre, y que ofrecen por tanto el sustento de una racionalidad reivindicativa.

Mas, por otra parte, es cierto que el diseño objetivo de esa utopía trascendente es algo que no puede ser desvinculado de esos hechos concretos que la niegan: justicia es vivienda para el desahuciado, salud para el enfermo y libertad para los presos. No estamos fuera de la caverna, ni podemos confiar el diseño de los nuevos tiempos a supuestos profetas que pretenden venir de fuera de ella. Abreviando, podemos decir que hay tantas utopías como personas; y este pluralismo de lo utópico pertenece a la esencia misma de una trascendencia cuyo acceso en la historia tiene un límite que nos impide desligarla de las circunstancias que delimitan nuestra posición personal, precisamente por los modos en que lo mejor a lo que podemos aspirar está negado para nosotros. La utopía, el cielo que da satisfacción a todo anhelo, está tan «absolutamente» supuesta desde el punto de vista

«ontológico» como condición de posibilidad de toda racionalidad crítica, como desde el punto de vista «gnoseológico» es inaccesible, o solo lo es «relativamente» como un más allá respecto de su negación concreta en la /65 historia «de cada uno». Dicho en otras palabras: solo cada uno sabe, desde el modo concreto en que está desterrado del paraíso y que define su situación en la historia, lo que es el cielo, sin que ningún benevolente y paternal demiurgo redentor pueda decir en qué consiste para él eso mejor que tiene que ser realizado, en un proyecto que no puede dejar de ser eminentemente personal y tan plural como las personas mismas. El cielo y la utopía son tan privados que no caben generalizaciones, y ése es el problema del totalitarismo: pretender redenciones colectivas.

Por todo lo dicho, este pluralismo de lo mejor nos lleva a reposicionar la utopía desde un marco totalitario a otro esencialmente liberal, en el que lo utópico deja de ser la excusa perfecta para imponer una voluntad general, y se convierte en el marco común de la tolerancia. Desde este punto de vista, por otra parte, esa tolerancia no es algo que se adquiera en la renuncia a las grandes ambiciones históricas, de la que quedan como resto los simples y contrapuestos intereses personales, sino que tiene como base el respeto pluralista por los grandes proyectos, incluso revolucionarios, de otros; respeto del que solo es capaz el que los tiene propios.

EL CINE: IDEAL ROMÁNTICO DE ARTE TOTAL

Originalmente publicada en:
El Gnomo. Boletín de estudios becquerianos, 7 (1998), ISSN: 1133-1046, Págs. 133-144[1].

ABSTRACT:

El romanticismo entiende la obra de arte como representación de lo absoluto. Por esta razón rompe los límites preceptivos de los géneros literarios en una fusión de estilos, en los que su mutua fractura permite a esos géneros potenciarse hasta hacerse expresivos de lo inefable. La metáfora es la clave de esa nueva significatividad romántica, que se logra a partir de la fractura lógica. Y la ópera, tal y como la entienden Wagner y Nietzsche, encarna ese ideal romántico del arte total. Se sostiene aquí que esa esencia metafórica de la poesía se realiza aún más acabadamente en el cine, en el que discurso e imagen se rompen y potencian mutuamente, hasta hacer del celuloide el medio adecuado para esa fusión de géneros que postula el romanticismo. El amor y la guerra, como emergencia de la libertad en un proyecto absoluto, es el tema de esa infinita narración.

Romanticism sees the work of art as a representation of the Absolute. That is why it breaks the perceptive bounds of literary genres into a fusion of styles through which the mutual fracture allows those genres to reinforce its capacity to express the unspeakable. The metaphor is the key of this new romantic significance, attained precisely through that fracture. The opera, as Wagner and Nietzsche understand it, incarnates that romantic ideal of total art. This paper sustains that the movies realize even in a more perfect way this metaphorical essence of poetry, as discourse and image breaks and strengthen each other, to make of celluloid the proper middle for the fusion of genres that Romanticism postulates. Love and war, as the rise of liberty in an absolute project, are the final theme all plots are made of.

---

[1] Se trata del texto de una conferencia del mismo título pronunciada en unas jornadas en Javea. Aunque se conserva conceptualmente lo esencial y la secuencia discursiva de lo que fue originalment una conferencia, de modo que es posible mantener el sentido de la paginación, aquí se corrige muy a fondo la catastrófica redacción del escrito tal como fue originalmente publicado

Este texto debería titularse algo así como «Claves para una interpretación de la estética romántica», a modo de una introducción general al Romanticismo como movimiento estético, que debería servir de marco teórico general de las discusiones sobre cine y romanticismo que aquí se van a abordar. Los orígenes del movimiento romántico hemos de situarlo en el así llamado Círculo de Jena, en la Alemania de finales del siglo XVIII (aunque sus repercusiones generales en la cultura europea se hacen sentir más tarde, en la posguerra napoleónica, y aun posteriormente en España, donde figuras como el Duque de Rivas, Larra o Espronceda están activos en los años veinte y treinta del siglo XIX). Pero ni Novalis, ni Shelley, ni Victor Hugo, ni Lord Byron, sabían nada de cine, que como arte depende de un desarrollo tecnológico mucho más tardío, que alcanza su madurez en el cine sonoro de los años treinta del siglo XX. Y sin embargo quiero sostener la tesis de que, aparentemente desconectado del romanticismo como movimiento estético, el cine se ha convertido en la realización misma del ideal romántico, de una forma que los hermanos Schlegel, de haber podido ver una película de Eisenstein o John Ford, y no digamos *Casablanca,* hubieran exclamado: «¡Esto es, esto es lo que nosotros proponemos como ideal estético!». Por eso, aún a riesgo de no cumplir bien con mi encargo, me propongo hablar más de cine que de estética, precisamente porque este nuevo arte, tal y como lo conocemos, resulta el ejemplo perfecto para explicitar las claves de esa estética romántica, por extemporáneo que resulte el método.

Es preciso, sin embargo, hacer una importante salvedad. Si el cine es paradigma de la obra de arte romántica, no me refiero cuando afirmo esto al celuloide rosa, al estilo de *Violetas imperiales,* ni siquiera a melodramas como *La* /133 *dama de las camelias, o* la misma *Casablanca. Y* no me refiero a eso, precisamente porque el Romanticismo primigenio poco tiene que ver con la sensibilidad pequeño burguesa en la que degeneró más tarde; sensibilidad desvaída y propia de lánguidas señoritas que se consuelan de su escasa dote y peores perspectivas matrimoniales escribiendo malas poesías. El romanticismo nace en el contexto histórico de la Revolución Francesa y en el entorno intelectual de las grandes obras teóricas del idealismo alemán, y consiste en un proyecto infinito de libertad, es decir, en el intento de llevar a cabo en la historia la liberación de la humanidad. En este sen-

tido, más tiene que ver con el romanticismo original, con todos los problemas que eso conlleva, el *Manifiesto Comunista* de Carlos Marx que la poesía de Bécquer.

Respecto de los grandes proyectos revolucionarios y filosóficos, la originalidad de la propuesta romántica consiste en que esa realización de lo absoluto en la historia, la encarnación de lo ideal, no tiene la forma del estado jacobino, como proponen los revolucionarios franceses, ni la de un sistema filosófico, como querían los idealistas alemanes, Fichte, Schelling y Hegel. Más bien entienden los románticos que esa encarnación de la idea en el mundo, ocurre como obra de arte; de forma que la belleza que trasluce esa obra no es sino la manifestación sensible de dicha idea; o mejor podríamos decir, para entendernos, de lo ideal. Desde este punto de vista, y sin entrar en discusión de calidades, en una primera aproximación parecen más románticos *Los diez mandamientos, o El acorazado Potemkin* que *Casablanca.* De esta forma, la obra de arte pasa de ser un elemento decorativo, en el sentido más estricto de la expresión, a convertirse en un reflejo práctico de lo absoluto, en expresión dinámica de un espíritu del que el artista es mero portavoz y en el que se despliega sensiblemente la fuerza de lo infinito.

A mediados del siglo XVIII, el arzobispo de Salzburgo trataba a Mozart como un miembro más de su servidumbre, y si amenizaba con su orquesta un banquete o un baile en palacio, por supuesto que comía en la cocina. Pocos años más tarde, cuando Napoleón en Erfurth cita a Goethe y a Wieland para conocer a los genios poéticos de la Alemania que él acababa de conquistar, no sólo los hace oficiales de la Legión de Honor, sino que, por supuesto, los sienta a su mesa. Es una reunión entre iguales, de genios que ven reflejada en los otros la propia genialidad. Lo que ha cambiado de Mozart a Goethe, y por supuesto a Beethoven, es el reconocimiento del artista como protagonista de la historia; y de eso es de lo que toman nota los románticos cuando entienden que el gran proyecto de transformación moral y política del mundo tiene que realizarse mediante la obra de arte, como medio, en efecto, para lo que Schiller denomina la «educación estética de la humanidad».

En este sentido, también va errada la imagen habitual del romanticismo como un movimiento intimista. Porque por más que se cultive la idea de una minoría inspirada, la vocación romántica

es populista. Ése es el sentido que tendrán luego las primeras vanguardias: se trata de la avanzadilla de una tendencia que /135
quiere hacerse general. Y digo «primeras», porque posteriormente, las vanguardias, desde el garito bohemio, despreciaron a una masa popular a la que no aceptaban como interlocutor, consagrando así un divorcio entre el artista y el pueblo muy extraño a la intención romántica, para la que el absoluto al que el artista daba forma no era otro que lo que en alemán se llama el *Volksgeist,* el espíritu o el alma del pueblo.

En relación con ello, la popularidad del cine, exigida, casualmente si se quiere, por la necesidad de financiar y rentabilizar el cuantioso capital tecnológico que precisa el mismo lenguaje cinematográfico, va a obligar a una continua sintonía entre el creador artístico y el más amplio público. Y aunque haya habido un cine que quiso mantenerse en la marginalidad elitista del «arte y ensayo», hoy sabemos muy bien que esa pretendida «independencia» desde la que las vanguardias desprecian la popularidad, no es otra cosa que «dependencia» del presupuesto público y a la postre del poder político que lo administra. De este modo, el cine industrial, al que pertenecen los grandes nombres de la tradición cinematográfica, se convierte en reflejo de la conciencia pública, a la vez que contribuye a conformarla. De modo que el pueblo, la «gente» (si se quiere utilizar un término menos romántico pero políticamente menos cargado), se reconoce en la pantalla, a la vez que en ella se le ofrecen modelos desde los que criticar la vida ordinaria y esbozar, al menos como *desideratum,* un proyecto transformador de esa realidad cotidiana. Y ésta es la realización a escala masiva del proyecto estético romántico.

Pero sigamos viendo más características de ese proyecto. Uno de los tópicos del romanticismo es lo que en el lenguaje técnico de la teoría de la literatura y del arte se denomina la «fusión de los géneros». Como es sabido, la idea de género literario procede de la *Poética* de Aristóteles y se refiere a los preceptos que rigen los distintos tipos de expresión, a fin de regular los efectos que con ellos se quiere lograr. En sentido original, los tres géneros literarios son el poema épico, el lírico y el drama. Cada uno de estos modos de expresión se rige por reglas que le son propias y que los diferencian entre sí, dándoles a la vez su carácter específico. Ahora podemos ampliar esta teoría de los géneros, entendiendo por tal las características de los distintos modos de

expresión. La pintura al óleo tiene sus reglas, que la distinguen de la acuarela; cada una sirve para cosas diferentes. Un edificio, como obra arquitectónica no es una escultura grande, como ocurre en el Guggenheim de Bilbao, por cierto. Un último ejemplo: poner una cámara delante de un escenario y rodar, no es buen cine, y a veces se confunde. *El león en invierno o* el *Romeo y Julieta* de Zeffirelli son loables intentos de hacer accesible a Shakespeare a través de la pantalla; pero el drama teatral es otro género distinto, con recursos y limitaciones diferentes al cine, y esas películas no son, por tanto, buenos ejemplos del género cinematográfico.

Sin embargo, esta teoría de géneros, sin cuestionar lo que hay en ella de evidente, se ve profundamente relativizada por los románticos. La división /136 y diferenciación de esos géneros tiene como presupuesto el que la obra de arte esté sometida a unas exigencias que tienen que ver con su carácter parcial y limitado. Los géneros imponen su ley en la medida en que yo quiero hacer con una obra de arte algo *diferente.* Así por ejemplo, si yo quiero vivir, o exponer pinturas, o albergar oficinas del gobierno, en una obra de arte, tendré que someterla a las exigencias del género arquitectónico. En la expresión puramente lógica —otro ejemplo— no es lo mismo una clase, que una conferencia, que una comunicación a un congreso científico. Y ello requiere de diferentes modos de expresión o preceptivas. Ahora bien, esto es lo que los románticos discuten, en la medida en que toda obra de arte supera su particularidad para hacerse expresión de lo absoluto. Es decir, la obra trasciende su parcialidad genérica para convertirse en expresión de algo que, por superar los límites de lo expresable con los medios propios del género, rompe también la barrera de delimita ese género y tiene que recurrir a los medios propios de otros. De este modo se rompe la preceptiva, o al menos se relativiza, de manera que, justo por romper ese límite propio del género, la obra de arte se hace expresión de todas las cosas. Tomemos por ejemplo *El mercader de Venecia,* que ha sido entendida como representación de la avaricia: sin embargo, no se puede representar eso, en este caso un vicio, sin hacer la obra a la vez expresión de la humanidad, de la sociedad en su conjunto, del mundo comercial de Venecia, del pueblo judío representado en Shylock; pero también de la Inglaterra isabelina, y así, al final, hasta que nosotros mismos nos sentimos represen-

tados por ella. Y entonces, en la medida en que Shakespeare pretende tantas cosas, los límites del género dramático se le quedan chicos, y su teatro logrará ser obra de arte sólo en la medida en que de alguna forma los trascienda, para decir más de lo que teatralmente se puede decir.

Se entenderá mejor lo que quiero sostener si consideramos que para Nietzsche la obra artística por excelencia es la ópera. Ésta es, como su nombre genérico expresa, lírica; pero es teatro, y por tanto también dramática; en su ampliación temática que tiene lugar a lo largo del siglo XIX se hace igualmente épica, hasta llegar a ser el ámbito de representación del gran *epos* germánico que es, por ejemplo, *Los Nibelungos.* Pero esto es sólo el comienzo: la ópera es música, lo que parece evidente; pero es también un discurso lógico; a la vez que es imagen (de hecho, importantes pintores han sido escenógrafos). Por ello entiende Nietzsche que es el género de los géneros, la fusión de todos ellos en la capacidad representativa de lo absoluto, de la esencia misma de la voluntad, que se pone de manifiesto cuando las diferencias apolíneas, los contornos que excluyen unas cosas de otras y las hacen diferentes, se funden, trágicamente, en el fondo dionisiaco, en el fluir eterno de la vida, del que todas las cosas surgen, para volver a disolverse en él.

Esta tesis de Nietzsche acerca de la ópera, en la que es deudor de la teoría romántica, es perfectamente aplicable al séptimo arte. ¿Es el cine discurso? No parece posible sin un buen guión, y por eso tantas películas tienen su origen en dramas o comedias de Broadway, o novelas de mejor o peor literatura. ¿O es, más bien, fotografía? Ya veremos luego hasta qué punto es esencial la imagen. ¿Y la música? A pesar de intentos recientes de /138 sustituirla por el ruido de fondo de las calles de Manhattan, lo que ha sido el cine clásico y su reciente reactualización, es impensable sin la integración de la música en el lenguaje de la cámara. De este modo, vemos cómo ese cine responde perfectamente al ideal romántico de la integración de los géneros, en virtud del cual se hace posible la fusión en la unidad de la obra de momentos líricos, épicos y dramáticos, en lo que quiere ser la representación de una totalidad ideal, de una concepción de lo divino y de lo humano, es decir, en la representación estética de lo que de otro modo necesitaría para ser expresado de auténticos tratados de moral, de filosofía, de ciencia política o —pense-

mos, por ejemplo, en *Marnie, la ladrona*— de teoría psicoanalítica.

De todas formas, alguien diría que difícilmente el cine alcanza la integración de géneros y con ello la capacidad representativa de lo absoluto —del amor, de la grandeza, de la humanidad— de la que goza la gran ópera, en el sentido que hemos visto en Nietzsche. *Aida,* por buscar una similitud de escenarios egipcios, sería superior *a Los Diez Mandamientos.* Pues bien, quiero mostrar aquí como esto no es así, recurriendo a un punto central de la teoría estética romántica en la que el cine se va a mostrar superior al resto de los géneros artísticos.

Para ello tenemos que acudir a lo que los románticos consideran la esencia de la poesía y con ella de la obra de arte. La poesía es primariamente un discurso, esto es, lo que dice «algo de algo» (*ti kata tinós*); con la peculiaridad de que lo pretendidamente expresado en ese discurso es la esencia de todas las cosas. La poesía es, en el sentido señalado anteriormente —y por eso es arte—, una representación lógica (en efecto, un discurso, eso que los griegos llamaban un *logos,* acerca) de lo absoluto. En esto sería similar a la filosofía o a la teología, o incluso a ciertos discursos políticos totalizantes, que también quieren ser una representación teórica de todas las cosas; al menos de lo esencial de ellas. Por eso, filosofía, teología y poesía, hablan de lo mismo: del amor y la guerra, del dolor y la alegría, de la libertad y la opresión, de condena y salvación; de lo justo, de la sociedad, del hombre, del bien, del mal y de Dios. Lo que las distingue es el distinto tipo de discurso en cada caso: teórico y argumental en el caso de filosofía y teología; práctico-retórico en el caso de la política; y metafórico-simbólico en el caso de la poesía.

La crítica que, siguiendo *grosso modo* a los románticos, podríamos dirigir a los discursos teóricos, filosóficos y científicos, es que están dominados por unas exigencias metodológicas que hacen que siempre se les escape su objeto. Queriendo decirlo todo, pretenden captar lo absoluto en las redes de un discurso cerrado y reflexivo, como aspirando a apropiarse de ellas. Pero esas redes son finitas; y reduciendo la realidad de las cosas al sistema de la razón, ciertamente las comprendemos, pero se pierde en ellas lo que no se deja encerrar en un razonamiento, en la identificación de un sujeto y un predicado. Si yo digo del

comisario Renault de *Casablanca* que es un desaprensivo sinvergüenza, lo estoy encerrando en un predicado que todos podemos entender, pero por eso mismo se nos escapa todo lo demás que Renault también es; lo condenamos a ser eso que decimos de él. Y de este modo, afirmando algo /138 que puede ser verdad, hacemos de todas las cosas una mentira, en la que se deforma lo que de verdad tienen de interesante: su grandeza más allá de los límites de su existencia. Y eso es lo que al arte le interesa, y por eso renuncia al discurso cerrado fácilmente comprensivo.

De este modo, frente al argumento, el medio expresivo de la poesía, y con ella de todas las artes, es la metáfora. La metáfora es, desde el punto de vista del discurso que identifica sujeto y predicado, una fractura lógica, una ruptura de la identidad. Si decimos de alguien que sus ojos son un mar tormentoso, o un campo verde en el que encontramos solaz y reposo, estamos diciendo algo que no es verdad; pero que sin embargo es más significativo que afirmar que se trata de unos ojos que se desvían por su tamaño de la media típica de la población y que al mirarlos nos suben o bajan las pulsaciones. La metáfora es una forma de expresar mediante esa ruptura lógica —los ojos no tienen nada que ver con el mar o con las verdes praderas— lo que de otra forma es inexpresable. En este sentido, no es que la metáfora no sea un *logos,* que no sea lógica; es que responde a otro tipo de lógica que no se limita a la de la identidad de sujeto y predicado. Justo al revés, se vale de una ruptura de esa identidad para expresar algo respecto de lo cual esa lógica de la identidad se queda siempre corta. El lenguaje se vale de las fracturas metafóricas, de las «ilogicidades», para potenciar su expresividad. Si bien es cierto que lo que gana en capacidad expresiva lo pierde en precisión; y de este modo el *logos* se hace ambiguo, de modo que cada cual puede interpretarlo a su manera.

Detengámonos un poco más en esto de la fragmentariedad. Frente a los sistemas filosóficos de la modernidad, regidos por el citado principio lógico de identidad, por la cerrazón acabada de cosas, ideas y discursos, el romanticismo recupera el gusto por las ruinas. A finales del siglo XVIII se pone de moda la arqueología y con ella el descubrimiento de otros restos distintos de los que ya se conocían de la antigüedad griega y que se habían conservado precisamente por estar completos. Ahora las colecciones que se van formando con retales de esplendores antiguos, están

llenas de Apolos sin cabeza, torsos sin piernas y Venus sin brazos. Esos restos nos hablan del mundo antiguo, de sus dioses, de sus fiestas, de su concepción del hombre y de la vida; y sin embargo, lo que dicen es algo más de lo que inmediatamente presentan. Fijémonos en la Venus de Milo, probablemente la más fascinante representación antigua de la mujer; de una plenitud femenina a la que, en el modo en que está representada, le faltan los brazos. Y eso es en ella lo fascinante: esa plenitud no está impuesta, al modo de una identidad, por la imagen misma. Antes bien, precisamente por su fragmentariedad, la imagen remite a algo más allá de sí, de lo que sólo es símbolo. Todas las cosas, y muy especialmente las obras de arte, son símbolos de lo absoluto que representan, precisamente porque esa representación está rota, es imperfecta, inacabada, algo que remite a algo no dado en lo presente.

Otro ejemplo lo tenemos en las esculturas inacabadas de Miguel Ángel, que ejercen una gran influencia sobre Rodin e indirectamente sobre el impresionismo. En él se amplía la capacidad para representar ambientes, luces y en /139 general aspectos plásticos irreproducibles, mediante la nueva técnica de dejar las obras sin rematar. Y ocurre lo mismo en las figuras antropológicas encarnadas por los mismos artistas del siglo romántico que es el XIX, desde Novalis, pasando por Espronceda, a la figura de Margarita Gautier en *La Dama de las Camelias y* posteriormente en *La Traviata* de Verdi; figuras que muestran cómo morir joven se ha convertido en un ideal glorioso: la vida truncada se ve como fragmento de sí misma y así como promesa de una plenitud que la insulsa madurez y la decadente ancianidad no llegan a defraudar. Hay una comedia de un autor vienés de segunda fila que parte del supuesto de que Romeo y Julieta no murieron y describe su vida posterior: es muy decepcionante.

Otro ejemplo importante en esta teoría romántica de la fragmentariedad expresiva, es el chiste. Friedrich Schlegel le dedica por primera vez atención como modelo de expresividad, en el que las fracturas semánticas, lo implícito, los dobles sentidos, las ambigüedades del gesto, torturan lógicamente la representación, tanto como potencian su expresividad. Especialmente es importante en el chiste la fractura de la unidad del discurso por medio de la imagen, que se hace significativa precisamente al romper la uniformidad lógica del lenguaje. A los humoristas se

les llamaba antiguamente «caricatos», porque la esencia del chiste es precisamente el recurso a la exageración, mediante la irrupción de la imagen, del gesto, de la postura, visual o auditiva, en el sentido que se quiere transmitir. De este modo lenguaje e imagen se fracturan uno al otro, pero de modo que, en vez de estorbarse, ambos quedan potenciados.

Volvamos ahora al cine para intentar reunir un poco los fragmentos de esta teoría estética romántica que hemos expuesto hasta ahora. Es importante señalar que este arte tuvo una infancia muda, porque a veces se olvida que su vocación es diferencialmente opuesta al teatro. Éste es más fundamentalmente lógico, está ligado al lenguaje y es discursivo; la escena ciertamente existe, pero sólo *in grosso;* porque en ella es relevante únicamente lo que se puede ver de lejos. Incluso la posibilidad de fracturar el contenido lógico del discurso, está muy limitada por la distancia a la que tiene que poder escucharse este discurso. No caben susurros, y las inflexiones de la voz son las posibles en una comunicación que tiene que proferirse a gritos para que lo puedan oír los del gallinero, que también pagan. Por eso, repito, tiene su esencia en un diálogo lógico, en cierta medida plano. Para que se vea lo que quiero decir: se conserva más lo esencial al leer el escrito de una obra de teatro que el guion de una película. Y así, en un éxito teatral, el que triunfa es el autor, no el director escénico; al revés que en el cine, donde el protagonismo lo tiene el encargado de organizar la puesta en escena, que es el director. Y nadie se acuerda de los guionistas, por importantes que sean para la obra. Y es que el cine es esencialmente imagen, algo que hay que ver (por eso, por cierto, es tan aburrido que alguien se empeñe en «contar» una película y transmitir discursivamente /140 su experiencia estética.) Ahora bien, la pura imagen, sobre todo con los primitivos medios técnicos de la incipiente industria, resultaba lógicamente muy pobre. Y el invento de los Lumiére siguió siendo un arte menor hasta que pudo incorporar la voz, e incorporarse así él mismo al parnaso de la musas lógicas, discursivas y capaces entonces de convertirse en expresión, no solamente plástica, sino significativa, de la idea; de lo absoluto, como dicen los románticos. El cine ascendió así a la dignidad dramática del teatro; pero de su infancia conserva la ventaja de la flexibilidad plástica, de la fluidez escénica, que le permite, una y otra vez, romper el discurso lógico, con

gestos, paisajes, con inflexiones musicales. En *Centauros del desierto* la única pista que tenemos de un amor imposible que late bajo la narración, no es una declaración amorosa, sino que cuando parte y ya se aleja el protagonista, ella, que lo ve marchar, sencillamente acaricia un abrigo que había dejado en su casa. De este modo, siendo lógico y discursivo, el cine gana sobre el teatro una enorme capacidad metafórica y expresa mucho más de lo que dicen los diálogos. Esta técnica de romper el devenir lógico —lo que dicen narrador y personajes— ya la había intentado la novela, fracturando el discurso mediante incisos descriptivos de carácter plástico. Pero la novela tiene que describir rostros, paisajes, gestos y acciones que no se ven; y aun así triunfa expresivamente sobre el teatro. No obstante, es aquí donde el celuloide logra esa síntesis (y a la vez fractura) entre lo visual y lo inteligible que el arte tanto tiempo había buscado como medio de potenciar su expresividad, su capacidad de representar todas las cosas en una recreación libre del artista.

Uno de los técnicos más importantes en la realización de una película es el encargado del montaje. Dispone de kilómetros de cinta, rodados más o menos según un guion, que no son sino una colección de fragmentos escénicos que tienen que ser compuestos en la unidad de una narración expresiva a partir de esos retazos. Esto podría parecer una desventaja (de hecho, rodar escenas largas es un mérito de director y actores). Sin embargo, en esa fractura del material con el que al final se cuenta para hacer la narración, está la gran ventaja de un discurso narrativo abierto, en el que, por poner sólo un ejemplo, se hace algo que el teatro difícilmente puede hacer —regido como está por el principio de la unidad de escena—, que es vencer al tiempo y narrar una historia que lo abarque y trascienda.

Podemos, pues, resumir. El cine como ámbito artístico de integración de géneros ocupa con ventaja el lugar que Nietzsche quería asignar a la ópera, al fin y al cabo limitada por su esencia teatral. No sólo pone a su disposición, fusionándolos, todo tipo de géneros plásticos, musicales y discursivos; no sólo integra la acción de todas las musas, sino que combina esa acción rompiendo metafóricamente los límites de cada género y potenciando de este modo su capacidad expresiva hasta hacerlos capaz de expresar lo inefable. El séptimo arte no es uno más, ni mucho menos el último de ellos; lejos de ser menor, es el arte

de las artes, el *summum* que el hombre ha ideado para poder representar la esencia del mundo, del ser humano, del tiempo, de la historia, de Dios, tal y /141 como esa esencia se presenta en el ámbito finito de nuestra experiencia, como un tapiz entretejido de imágenes plásticas y significaciones lógicas cuya misma síntesis no es otra cosa que eso que llamamos belleza.

Y que representa... ¿qué? Pidamos primero respuesta al cine y luego veamos su justificación en las claves de la estética romántica. ¿De qué van las películas? ¿Hay un común denominador de todas las narraciones, una temática compartida en ellas que nos diese pistas sobre ese absoluto que, desde múltiples perspectivas, todas quieren representar? Lo hay, ciertamente, en una doble dimensión que implica la esencial copertenencia de dos conceptos aparentemente contrapuestos: toda película es, de modo más o menos explícito, una historia de amor y de guerra. Que el amor es el tema cinematográfico por excelencia, es evidente incluso cuando no lo es. Por citar ejemplos próximos: *Titanic* (James Cameron, 1997) es una historia de guerra en la que se narra la provisional victoria del mar sobre lo que es la encarnación navegante de la técnica. Esa guerra es relevante en la medida en que hay hombres por medio; y no es de extrañar que el dramatismo se manifieste mediante el entrecruce de anécdotas biográficas de aquellos que sobrevivieron o perecieron en lo que de otra forma no hubiese sido más que el intrascendente hundimiento en el Atlántico norte de unos cuantos miles de toneladas de acero. Una pista, pues: lo que hay de absoluto en la historia narrada es algo humano, la vida que triunfa o es vencida. Pero la genialidad del artista es fundir todas esas anécdotas biográficas en una gran historia de amor que alcanza su apoteosis y su último triunfo allí donde el mar parece vencer y aniquilar sus soportes humanos. *Casablanca* es otra historia donde el amor triunfa en el límite en el que la guerra parece destrozarlo. Pero también es una película de amor y de guerra *Qué bello es vivir, o Los Blandings compran casa,* con su igualmente genial *remake Esta casa es una ruina.* Hasta qué punto construir, y sobre todo rehabilitar, una mansión es una guerra —contra los materiales, contra la ley de la gravedad, contra el tiempo, contra los bancos, hasta contra albañiles y arquitectos que te están ayudando—, eso lo saben sólo quienes han corrido esa aventura, a

la que uno, por otra parte, sólo se lanza por amor, y en la que, además, muchas veces el amor está a punto de sucumbir.

Al igual que ha habido en la historia cultural beaterías morales antieróticas, ahora estamos sufriendo una ola de beatería antiviolencia, curiosamente acompañada por el masivo consumo —también en la gran pantalla— de lo que más que violencia son verdaderas aberraciones sádicas. Pero nadie como el celuloide clásico —entre otras cosas porque tenía a su disposición los medios plásticos para representarla— ha sabido captar que la vida del hombre es una constante lucha. Y al igual que los antiguos cuentos narraban la historia de Caperucita contra el lobo, o de Pulgarcito contra el ogro, el cine nos cuenta la lucha de la vida contra la muerte, de la salud contra la enfermedad, del amor contra el odio, de la ley contra el crimen, de la verdad contra la mentira, de la libertad contra la opresión, del marinero contra el mar, de David contra Goliat, del pueblo de Israel contra el Faraón, y en definitiva del bien contra el mal. De /142 una u otra forma, más o menos explícitamente, en toda película hay una «ella», un «él», unos «buenos» y unos «malos».

¿Por qué? Los románticos lo saben allí donde entienden la historia, el compendio de todo lo relevante y narrable, como el esfuerzo de la libertad por superar sus límites y afirmarse a sí misma en un mundo que tiene que pasar de ser amenaza a ser reflejo de su autodeterminación. Lo absoluto es la libertad en el mundo, o si se quiere, la encarnación de lo divino en la naturaleza, la venida del *Emmanuel,* del Dios con nosotros. Pero ese absoluto no es algo dado; es, más bien, «lo que ha de venir»: objeto de una esperanza que de momento está negada por los límites que la naturaleza misma representa para la libertad. De ahí que el Absoluto sea, más bien, la lucha por su realización. La libertad no es un paradisiaco estado, no está ya cumplida, sino que emerge en el esfuerzo del esclavo por ser libre, precisamente allí donde no lo es.

Por eso hay, como reformulación el Éxodo bíblico, un tema romántico por excelencia: la frontera, la Extremadura de nuestros romances, y el Oeste del cine, al que tiene que dirigirse el hombre joven para salir de los límites de su granja de Ohio, y afirmar su libertad en un espacio tan infinito como peligroso: donde son enormes los desiertos, donde el frío hiela y el calor abrasa, donde habitan hombres extraños que matan a quien

irrumpe en sus territorios; u hombres que viven al margen de la ley, peores que los pieles rojas, porque, además de extraños, son malos. La Frontera es el límite que tiene que ser superado, porque es lo que cierra la existencia en una finitud insoportable para un absoluto afán de superación. Y así, más allá, está lo abierto: Oregón; el contenido de una promesa: la Tierra Prometida; el pan y la fecundidad de la tierra, y sobre todo la libertad.

Hemos visto por qué la guerra. Pero, ¿por qué el amor? Una primera respuesta es porque el amor da dinero. Ya lo hemos dicho: el cine pronto se convierte en una industria que requiere de grandes inversiones, que hay que rentabilizar en forma de entradas vendidas, y pagadas por gente que quiere que le cuenten historias que no les sean extrañas; relatos que le digan algo en lo que, de una u otra forma, pueda reconocer sus propios afanes, anhelos y esperanzas. El cine está obligado a la popularidad y al uso de paradigmas de muy universal comprensión; y por eso el cine descubre desde el principio que el amor es el hilo conductor de lo interesante, la historia que a todos apela como lo más familiar.

Y es que el amor, dicen los románticos, es la definitiva superación del límite que representa nuestra particularidad y que viene dado por la naturaleza de la sexualidad. Ya en Platón se recurre al mito del Andrógino para explicar la naturaleza del amor. Cuenta ese mito que el hombre fue creado por los dioses como un ser completo, varón y hembra, que desde su creada perfección, que se hace evidente en la capacidad de autorreproducirse, se atrevió a desafiarlos e incluso pretendió conquistar el cielo. Y entonces los dioses, en parte por castigo, pero también para defenderse, partieron a cada uno en dos mitades; y ése es el origen de los sexos. Desde entonces el hombre, varón o hembra, siente el anhelo de su/143perar su parcialidad, y por eso vaga buscando en el otro sexo la mitad de sí que le falta. Esta idea la recogen los románticos, al ver en el amor la vía para el desarrollo de una subjetividad que en el otro se hace capaz de superar su finitud, su propio límite; en una síntesis, en una unión con lo distinto, que es a la vez encuentro consigo mismo; y en la que se espera recuperar el paraíso perdido, el cielo, el tesoro que nos falta; en definitiva, eso que en el otro denominamos «vida mía».

En ninguna dimensión como en la sexualidad experimentamos nuestra subjetividad como fragmento roto de un todo, de

un absoluto, que debe ser recompuesto. Y por eso, el amor sexual es el medio significativo por excelencia. La poesía amorosa no es un género poético más, sino el que compendia la esencia de la lírica, como discurso capaz de recomponer una totalidad de sentido desde la fragmentariedad simbólica de la metáfora. Todas las cosas, en la medida en que están escindidas de su propia plenitud, son fragmentos, símbolos o metáforas de sí mismas. Por eso, lo que late en el fondo de su existencia es el anhelo de llegar a ser; y por eso esa existencia es ella misma poética. El roble es poesía en la bellota que germina, el hombre maduro en el niño que crece, la justicia en la revolución que empieza. Y eso es en todas las cosas el *eros:* el deseo y esperanza de llegar a lo que pueden ser, y de lo que tantas veces se ven impedidas. Esta impregnación erótica de toda realidad, que de forma consciente se expresa en la relación sexual humana, es, repito, el tema central de toda poesía. Pues ella es el órgano lógico —aceptando como tal la propia lógica poética— que transforma en discurso, fragmentario y simbólico, pero discurso al fin y al cabo, ese afán erótico, que es promesa de una plenitud todavía ausente pero que confiamos realizar.

En el *play it again, Sam,* de Ingrid Bergman en *Casablanca,* se guarda en un gesto, en una imagen que parece no querer decir más que eso: que el pianista toque otra vez una canción que estuvo de moda hace tiempo, todo el contenido deseo, el latir infinito, de un amor que sería una profanación, y una imposibilidad, narrar en una descripción lineal. Por ello, porque, como hemos visto, el cine es en su esencia, como discurso fracturado por una imagen que de este modo se hace simbólica y significativa; porque el cine es, repito, esencialmente poesía, tiene igualmente en el amor el objeto propio de su interés. Es el amor que vence sobre la guerra, como eterna promesa de una armonía que anticipa el abrazo final de los amantes, incluso allí donde ese abrazo no puede hacerse expreso porque la guerra parece haber vencido, sólo, de momento.

EL CIELO

UNA REFLEXIÓN CONTEMPORÁNEA[2]

Originalmente publicado en:
Infierno y Paraíso: el más allá en las tres culturas. Eds. Jacinto Choza y Witold Wolny. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004. ISBN: 84-9742-225-2. Págs. 133-151

ABSTRACT:

From a religious point of view heaven signifies to contemplate God 'face to face', without much of an empirical reference, because as St. Paul says, 'eye hath not seen, nor ear heard...'. On the other hand, everybody understands what heaven means, out of anthropological and historical categories of triumph and salvation received as an undeserved grace beyond time and death. To explore these categories is the aim of this paper.

Desde un punto de vista religioso el cielo supone contemplar a Dios «cara a cara», sin que por lo demás tengamos una clara referencia empírica de lo que eso significa, porque, como dice San Pablo, «ni ojo vio, ni oído oyó…». Por otra parte, todo el mundo entiende lo que el cielo significa desde categorías antropológicas de triunfo y salvación recibidas como gracia inmerecida más allá del tiempo y la muerte. Explorar esas categorías es el objetivo de este trabajo.

1. Los sentidos de la salvación en la cultura cristiana

El título anunciado de esta conferencia es en exceso ambicioso. En primer lugar, no sé si hay concepciones contemporáneas del cielo, más allá de un sitio donde la abuelita está... tirándose en paracaídas, o Fred Astaire bailando con Ginger Rogers *«cheeck to cheeck»*. Podríamos hablar de ello, incluso hablaremos, pero el horizonte en el que el pensamiento contemporáneo plantea el problema no me atrae especialmente, por lo menos no ahora. Porque me parece más interesante una cuestión que trasciende la contemporaneidad; que encontramos en todos los

[2] Este texto responde a una conferencia oral. Me ha parecido oportuno mantener expresiones y fórmulas que tienen su sentido en este género, aunque puedan resultar algo más extrañas en el estilo escrito.

tiempos y en todas las culturas en las que el hombre —desde Egipto, pasando por Virgilio y Dante, por las praderas de Manitou y Bertolt Brecht— ha reflexionado sobre su vida en el horizonte de la pregunta, siempre angustiosa, de «si hay salvación». No de este hambre que ahora siento, de este desengaño amoroso, del problema que se me plantea cuando me quedo sin trabajo, sino de si hay salvación «en absoluto»; de si tiene sentido la esperanza que, en medio de esa angustia, en el fondo del corazón siento, de que, al final... «todo saldrá bien». Y que vendrá tocando la trompeta un definitivo 7º de Caballería; y esa angustia, en un glorioso despertar, se mostrará como pesadilla superada... para siempre.

Podríamos reflexionar, desde un punto de vista existencial, sobre esa angustia y esa esperanza, para un hombre contemporáneo que en medida importante ya no cree en apocalípticas caballerías y piensa haber vivido «el crepúsculo de los dioses»; o se siente, a la espera quizás de un nuevo amanecer, al menos abandonado por el cielo, allí donde, como dice Heidegger, «sólo un dios /134 puede salvarnos»[3]. Pero tampoco creo que sea esa la cuestión que aquí nos interesa, ya que venimos a hablar de «Infierno y paraíso en las tres culturas». Y como ha habido colegas que han dicho maravillas sobre las otras dos, yo voy a hablar de la mía, que es la cultura cristiana; tal como se ha articulado en la historia a partir de la recepción de un mensaje, de una Buena Nueva, de un Evangelio, cuyo principal contenido, rubricado por la resurrección de Nuestro Señor Jesucristo, es que *«sí»* hay salvación; y una bien concreta, en la «que los cojos andan, los ciegos ven, los muertos resucitan, y a los pobres se les anuncia la buena noticia»[4] de que van a dejar de serlo.

Ha habido y hay muchas culturas. En todas se ha planteado esta cuestión. Y en pocas se ha ofrecido —más allá de vagas profecías, mitos sin testimonio y anhelos poéticos— una vigorosa respuesta de esperanza. Especialmente fue esto así en nuestro otro punto de referencia, que es, junto a la revelación judeo-cristiana, la cultura griega. En ninguna como en ella, en su poesía, en sus mitos y muy especialmente en su «tragedia», se pone de manifiesto un mayor anhelo de redención, y la insuficiencia a la

---

[3] Entrevista en *Der Spiegel*

[4] *Lc* 7, 22-23

vez de las propuestas que de esa redención ofrecen poetas y filósofos. Por eso Grecia, que llevó la humanidad a un cenit desde entonces paradigmático, fue incapaz de sostener en el tiempo el fogonazo de su clasicismo. Y la Atenas de Pericles o la Roma de Scipion se fueron apagando en una larga y lánguida decadencia, de la que sólo queda al final la melancolía de Adriano, Marco Aurelio y de Juliano (Mal llamado el «apostata», porque fue en verdad el último de los clásicos, en una cultura sin esperanza, para la que el cielo fue siempre algo vago, oscilante entre el vacuo consuelo de la fama y la no menos triste satisfacción del *carpe diem.*)

La cultura cristiana, occidental si queremos, ha sido, por el contrario, siempre, con razón, envidiosa de su hermana mayor allí donde quería ser «humanista», consciente de ser un verdadero desastre. Bárbara en su, nunca del todo /135 superado, origen, es soez, mendaz, rapaz y asesina; injusta en sus reyes, codiciosa en sus clérigos, desequilibrada en sus artistas, fanática en sus santos y vanidosa en sus sabios. Pero es una cultura que siempre ha sabido, al grito de «hay salvación», renacer de sus decadencias y sobrevivirse a sí misma en un ya milenario progreso hacia un paraíso que siempre hemos considerado al alcance de una última revolución pendiente. Es, como ninguna otra, la cultura de la esperanza. Incluso allí donde cada revolución, dirigida por un profeta de provincias, ponía otra vez de manifiesto en los horrores que producía, lo próximo que tenemos el infierno. Esta es, pues, mi cultura. Y esta mi fe.

Se dirá que qué tiene todo esto de contemporáneo, si se trata de algo ya bimilenario. La respuesta es, modestamente, yo mismo: un profesor de filosofía que sigue manteniendo esa fe en medio de una crisis —nuestra cultura siempre ha estado en crisis— y de unos modos de pensar desde los que tiene que dar «razón» de aquello que cree, como algo que no debe ser extraño a sus contemporáneos. ¿Puede creer en el cielo un filósofo del siglo XXI, desde las claves culturales que actualmente consideramos vigentes?

Tres anécdotas primero, antes de seguir adelante. En 1978 viajé a Roma. Eran los tiempos dramáticos de las «brigadas rojas». Y toda Roma estaba llena de unos grafitti que rezaban «Paolo vive!». Sorprendente afirmación, porque de ella se deducía más bien que Paolo… había muerto. Probablemente en algún

incidente revolucionario con la policía enfrente. No me acuerdo ahora cuando fue, hace pocos años, que murió también Dolores Ibarruri, después de muy larga vida entregada a la pasión revolucionaria. Tras enterrarla en el cementerio civil de Madrid, haciendo con ello profesión de laicismo, sus —en todos los sentidos— también antiguos compañeros, salían de allí declarando a los periodistas: «¡La lucha sigue, Pasionaria vive!». Los ciudadanos que sesteábamos ante el Telediario, nos preguntábamos: «¿pero todavía más quieren que viva esta señora?!». Lo mismo que Federico II, ilustrado y librepensador él, cuando en medio del fragor de la batalla un regimiento de su guardia huyó en desbandada ante el enemigo, y el rey salió galopando a reagrupar a sus gra/136naderos mientras les gritaba: «¡sinvergüenzas, ¿pero es que queréis vivir siempre?!». Cuentan, por cierto, que un viejo sargento, respondió sin dejar de correr a quien así le reprochaba su afán de eternidad: «¡pa' lo que nos pagas, Fritz, ya hemos hecho hoy bastante!».

En fin, que esto de morirnos, lo seguimos llevando muy mal. El primer texto que conservamos de un filósofo, de Anaximandro de Mileto, no es muy esperanzador: «De donde todo procede —reza el texto— allí tienen todas las cosas que volver cuando mueren, "según la necesidad, pues se deben unas a otras retribución en justicia según el orden del tiempo"»[5]. Sorprendentemente, la Iglesia en la liturgia del miércoles de ceniza, se suma al desconsuelo y nos dice también algo tan poco esperanzador como que «somos polvo, y al polvo hemos de volver»[6]. Es como si todo afán de vivir fuese pecado, una injusticia —usurpar a los dioses su absolutez— por la que ya nos hacemos reos de muerte. ¿Y en qué consiste esa vanidad? En querer trascender —nos dice Anaximandro— el orden del tiempo. ¿Y en qué consiste ese orden del tiempo? En que todo pasa, en que nada vale nada. El tiempo es el heraldo de la muerte, y en él se anuncia la definitiva vanidad de la vida.

Así nos lo dice nuestro poeta Jorge Manrique:

> Pues si vemos lo presente
> cómo en un punto se es ido
> y acabado,

---

[5] Simplicio, *Fis.* 24, 17.

[6] *Gen*, 3, 19.

si juzgamos sabiamente,
daremos lo no venido
por pasado.
No se engañe nadie, no,
pensando que ha de durar
lo que espera
más que duró lo que vio,
pues todo ha de pasar
por tal manera. /137
Nuestras vidas son los ríos,
que va a dar a la mar
que es el morir (etc.)

Muy triste. Claro que de siempre los estudiantes medievales, ante tan ceniciento futuro, más que convertirse a una supuesta vida buena, optaban por la buena vida del perpetuo carnaval, al grito de «¡comamos y bebamos, que mañana moriremos!». Es el *«carpe diem»*: si el tiempo huye, ¡agarra el instante, vive al día, salva el presente, precisamente en su instantaneidad! Y es que eso del polvo no es, en ese sentido, muy convincente. Y si la vida es algo, es precisamente un desafío al tiempo. Ese desafío, es —dice Nietzsche— la misma voluntad en que la vida consiste. Querer algo, amarlo, es querer que no pase. Es lo que expresa el tan citado verso de Goethe: *«verweile doch, Du bist so schön»*[7], «no te vayas, hermoso» (¡lo siento, esta es la traducción!), que el querer dirige al instante cumplido.

2. La voluntad de lo eterno

Eso, por cierto, es ser feliz: querer que el tiempo no pase. Y en eso consiste lo que llamamos enamorarse, de algo, y sobre todo de alguien. «Toda una vida —dice Machín— estaría contigo. No me importa ni dónde, ni cuándo, ni cómo, pero junto a ti». (Lo siento también, será vulgar, pero es mejor que muchos textos de filosofía, y sigue siendo contemporáneo.) Eso es el amor: que la vida se sale del tiempo, del espacio, de toda circunstancia, sencillamente para ser puro vivir, y estar, sin ir a ningún sitio, solo mirando; y poder decir: ¡está bien, así lo quiero, para siempre! Es la vida perfecta, acabada, cumplida. Y enton-

[7] *Faust, erster Teil*, verso 1700.

ces, el /138 cielo se hace diminutivo y lindo, algo que tiene sencillamente que ver «con ese lunar, que tienes ahí, junto a la boca»; algo que se muestra en la sonrisa de un niño, en las gracias de un anciano, en esa flor de la que podemos decir con Juan Ramón: «dejadla ya, que así es la rosa».

A diferencia del infierno, el cielo ha sido siempre difícil de imaginar: ¿cómo puede ser una vida más allá del tiempo? Y efectivamente fácilmente se convierte en un «sitio» al que nadie quiere ir, por miedo al aburrimiento eterno. Y es que no somos capaces de pensar lo que es elemental para todos los poetas: que la vida es un continuo salirse del tiempo. Es más, que eso es el presente, el instante: el, nunca logrado del todo, afán de la vida por escaparse de su polvoriento origen, para ser siempre más que sí misma: infinita. La vida no es otra cosa que el constante milagro que el tiempo parece aniquilar y que el amor, como voluntad que en ella se recrea, siempre intenta redimir.

Por eso el amor se lleva tan mal con el tiempo[8]. Y todo su afán es hacer fotografías, estatuas, lápidas y corazones en las cortezas del árbol, para dejar recuerdos y monumentos a lo que no merece ser entregado al fluir que hace las cosas pasajeras. Por eso, dos cosas valen para expresarlo adecuadamente: las flores, que son, como él, vida en el instante, y los diamantes.

Pero el último enemigo del amor, es ciertamente esa consagración del tiempo que es la muerte. Oigamos a Garcilaso en el más triste lamento que ha dado la poesía castellana:

> ¿Do están agora aquellos claros ojos
> que llevaban tras sí, como colgada,
> mi alma doquier que ellos se volvían?
> ¿Do está la blanca mano delicada,
> llena de vencimientos y despojos
> que de mí mis sentidos le ofrecían?/139
> Los cabellos que vían
> con gran desprecio el oro,
> como a menor tesoro,
> ¿adónde están? ¿Adónde el blando pecho?
> ¿Do la columna que el dorado techo

[8] «Amar a una persona significa decir: ¡tú no morirás!». Gabriel Marcel, *Misterio del Ser*, citado por J. Pieper en: *Die Liebe*, 6 Aufl., München 1987, p. 45.

con presunción graciosa sostenía?
Aquesto todo agora ya se encierra,
por desventura mía,
en la fría, desierta y dura tierra.

El nihilista de Jorge Manrique parece tener aquí la última palabra:

¿Qué se hicieron las damas,
sus tocados, sus vestidos,
sus olores?
¿Qué se hicieron las llamas
de los fuegos encendidos
de amadores?

La muerte no deja salida. El Duque de Gandía, también contemporáneo de Garcilaso y platónico galán de Isabel de Portugal, la más bella y buena reina que vieron las Españas, cuando tras el largo traslado de su cadáver tuvo que dar testimonio de que era ella a quien enterraban, ya no pudo más: ¡No más servir a Señor, que se me pueda morir! —dijo—, y se convirtió en San Francisco de Borja.

3. El amor y la muerte

También se le murió la novia a Friedrich von Hardenberg. Pero en vez de ello se convirtió en Novalis, uno de los más grandes poetas de la lengua alemana, y el gran teórico del romanticismo. Él cuenta cómo estuvo una temporada, confrontado a una vida sin sentido en la que la muerte demostraba la vanidad del amor, considerando fríamente la posibilidad del suicidio; hasta que un día en una visita a la tumba de su amada experimentó como una re- /140 velación, justo lo contrario, que el amor demostraba la vanidad de la muerte[9]. Y es que, quien de verdad ha amado, ya ha descubierto lo eterno, y ha ido más allá del tiempo a un reino absoluto, que tiene ahora que volver, allí

---

[9] Cfr. G. Schulz, *Novalis*, Reinbeck b. Hamburg 1969, p. 67 s.

donde la muerte sólo en apariencia nos lo quita[10]. El que ha amado... sabe que la resurrección, más que posible, es necesaria, porque en cierta forma ya ha ocurrido.

Y así, como si siglo y medio antes hubiese escuchado a Novalis, contesta entonces a Manrique el cascarrabias de Quevedo:

Cerrar podrá mis ojos la postrera
sombra que me llevare el blanco día,
y podrá desatar esta alma mía
hora a su afán ansioso lisonjera;
mas no de esotra parte en la ribera
dejará la memoria en donde ardía;
nadar sabe mi llama la agua fría,
y perder el respeto a ley severa.
Alma a quien todo un dios prisión ha sido,
venas que humor a tanto fuego han dado,
médulas que han gloriosamente ardido,
su cuerpo dejarán, no su cuidado;
serán ceniza, más tendrán sentido:
polvo serán, más polvo enamorado. /141

No era Quevedo —uno de los mayores sinvergüenzas de Europa— alma especialmente piadosa. Pero ciertamente se movía en el marco de una cultura cristiana, en la que la inmortalidad era aun un horizonte incuestionado. Por eso quizás sea más asombroso ver ahora a Nietzsche mantener la misma tesis. Y lo tiene difícil, porque toda su teoría de la voluntad huye de lo que

---

[10] Cfr. Novalis, *Novalis Werke,* Herausgegeben und kommentiert von Gerhard Schulz, Dritte Auflage, München (C.H. Beck, 1987), Pág. 307; *Fragmente un Studien bis 1797 (Fichte Studien)*: «La forma casual o particular de nuestro Yo concluye sólo para la forma particular: la muerte acaba sólo con el egoísmo. Para la totalidad, la forma particular permanece sólo en la medida en que se había convertido en una general. Hablamos del Yo como uno, pero son dos, y muy distintos, aunque correlatos absolutos. Lo casual tiene que desaparecer, lo bueno tiene que permanecer. Lo casual era casual, lo esencial sigue siendo esencial. Lo que amas de verdad, eso permanece. No se sabe lo que se quiere cuando se quisiera fijar lo casual (...). Lo general de todo instante, permanece, pues existe en la totalidad. En cada instante, en cada imagen, actúa la totalidad: la humanidad, lo eterno, es omnipresente, pues no sabe de espacio y tiempo. Somos, vivimos y pensamos en Dios, pues es la especie personificada (...). Es todas las cosas, está en todas partes; en el vivimos, nos movemos y seremos. Todo lo auténtico dura eternamente, toda verdad, todo lo personal».

considera una esperanza fácil y parte como presupuesto de lo que él llama la muerte de Dios[11]. De un Dios al que nosotros mismos tenemos que matar, porque —dice— no nos deja amar. Porque amar no es querer un poco, más o menos, relativamente: es declarar algo absoluto. Como dice el sabio vulgo: amar es adorar. Y ya lo dice la Escritura: al Señor, tu Dios, adorarás, y a Él sólo servirás[12]. Fuera de Dios nada tiene valor, nada puede ser definitivo, objeto adecuado de una voluntad eterna.

Por otra parte, tampoco es tan difícil matar a un Dios que ya está muerto. Porque los cristianos —continúa Nietzsche— no adoran en Dios otra cosa que la negación de todas las cosas[13]. Quieren huir del tiempo, porque son débiles voluntades incapaces de afirmar la riqueza de la vida que en el tiempo se da. Huyen a un mundo de sombras, desde el que declaran /142 la invalidez de todo lo que en el tiempo fluye. Y al final Dios no es para ellos otra cosa que el reverso negativo del tiempo mismo, la nihilidad de todas las cosas. Los cristianos adoran la vida eterna de Dios, porque huyen de la única que hay, en el tiempo, vengándose con la difamación de su derrota en ella. Dios no es otra cosa que el consuelo de los débiles y el punto de apoyo de su resentimiento contra todo lo bueno que enlazado en ese tiempo la vida ofrece. Esa vida es la que hay que amar, y no de cualquier forma, sino absolutamente. Hacer infinito lo finito, el tiempo mismo, ésa es la hazaña que sólo los fuertes, el superhombre, puede lograr.

---

[11] Cfr. Fr. Nietzsche, *Sämtliche Werke,* Kritische Studienausgabe, *Der Antichrist*, pág. 225: «Lo que nos distingue no es que no reconozcamos a Dios ni en la historia, ni en la naturaleza, ni detrás de la naturaleza; sino que lo que ha sido venerado como Dios, no lo reconocemos como divino, antes bien como algo miserable, absurdo y dañino; no sólo un error, sino un crimen contra la vida. Negamos a Dios como Dios. Si se nos probase ese Dios de los cristianos, aún creeríamos menos en él».

[12] *Mt*, 4, 10.

[13] Cfr. Fr. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente,* 13, p. 12: «es éste el más miserable concepto de Dios que se ha alcanzado; representando el máximo de decadencia en el descendente desarrollo de la idea de Dios. Dios degenerado a contradicción de la vida, en vez de ser su glorificación y eterno Sí; en Dios la guerra declarada a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vivir; Dios la fórmula de toda difamación de la vida, de toda mentira del 'más allá'; en Dios la nada divinizada, la voluntad de no-ser (*der Wille zum Nichts*) canonizada (...). ¡Hasta aquí hemos llegado! ¿Es que todavía no se sabe?: ¡el cristianismo es una religión nihilista...!».

¿Mas cómo, si en efecto, el tiempo es el signo de la finitud, aquello que siempre nos quita lo que queremos? Pues porque, si no hay Dios, entonces el tiempo se hace infinito y la historia acaba en sí misma, se hace redonda. Cada instante se convierte en el fin del mundo, en aquello en que la historia culmina y se hace definitiva[14].

Y el instante, cualquiera, se hace eterno: lo que el tiempo quita para devolver siempre[15]. Ciertamente hace falta eternidad /143 para querer, pero ésa es la que el tiempo siempre da en el eterno retorno de lo mismo[16]. Es la eternidad sin Dios. Más aún, contra Dios.

Pero esto tiene un coste: cada instante se hace eterno, haciendo eterna también la miseria que la historia ha tenido que

---

[14] Cfr. Fr. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, p. 570: «Qué pasaría si un día o una noche se te colase un geniecillo en tu más solitaria soledad y te dijese que esta vida, tal como ahora la vives y has vivido, la tendrás que vivir una vez e innumerables veces más; y no habrá nada nuevo en ella, sino que volverá sobre ti cada dolor y cada placer, y cada pensamiento y suspiro, y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida; todo en la misma serie y secuencia (...). El eterno reloj de arena de la existencia se volverá una y otra vez, y tú con él, mota de polvo (...). ¿No te echarías al suelo rechinando los dientes, y maldecirías a quien así te hablara? ¿O no has vivido alguna vez un momento inmenso en el que le responderías: “eres un dios, y nunca escuché nada más divino”? Si esta idea se apoderase de ti, como tú eres, te transformaría y quizás destrozaría. La pregunta respecto de todas las cosas, si las quieres otra vez e innumerables veces más, descansaría sobre tu acción como el mayor peso; o, cómo no serías bueno para ti mismo y a la vida, no deseando nada más que este último sello y confirmación eternos».

[15] Cfr. Fr. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente,* 13, pág. 43: Marco Aurelio «continuamente mantenía ante sus ojos la caducidad de todas las cosas, para no tomarlas muy en serio y mantenerse en paz en medio de ellas. Por el contrario, a mí me parece todo demasiado valioso *para que le esté permitido* ser tan fugaz. Yo busco una eternidad para cada cosa; pues, ¿es que podemos tirar al mar los más preciosos vinos y bálsamos? Y mi consuelo es que todo lo que fue, es eterno; pues el mar lo vuelve a arrojar de nuevo a la orilla

[16] Cfr. Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, p. 279: «Todo va, todo vuelve; eternamente rueda la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer: eternamente corre el año del ser. Todo se rompe, todo se repara de nuevo: eternamente se construye la misma casa del ser. Todo se despide, todo vuelve a saludarse: eternamente fiel a sí mismo permanece el anillo del ser. En cualquier instante comienza el ser...: el medio está en todas partes; es curva la senda de la eternidad»

recorrer para parirlo[17]; con igual eternidad tiene la voluntad que amar su encadenamiento a un horizonte del que «no hay salvación». Vendrá la caballería, pero se irá y todo volverá a empezar. Se salva el instante querido, y no hay salvación de todo lo demás, que igualmente se tiene que afirmar. *Lasciate ogni speranza!* Es el pacto de la voluntad para poder ser eterna en un mundo sin Dios. «¡Yo no sé qué daría por un beso!», dice Becker. Todo el mal del universo, contesta Nietzsche, para siempre y contra Dios. Es el amor fatal: «ansiedad, angustia, desesperación». Dicen que no hay infierno, pero Nietzsche nos enseña, no cómo se puede creer en él, sino cómo se puede querer que exista, para siempre.

Pero no hemos venido a hablar del infierno, sino del cielo. Y podemos llegar a él desde aquí, como se llega de la de/144sesperación a la salvación. En la iconografía tradicional se presenta a Lucifer, al Angel Caido, expulsado del cielo por un victorioso S. Miguel con una espada de fuego y en el escudo la leyenda: *Quis sicut Deus?!,* ¿Quién como Dios? ¿Significa esto, como pretende Nietzsche, que ante Dios, nada vale nada? Dicho de otra forma: ¿es de verdad Lucifer el injustamente maltratado «superhombre», verdadero redentor del tiempo y de la historia, el salvador del instante logrado?; ¿hay que pagar por salvar un beso, la eterna condenación?

4. El paraíso y el superhombre

Volvamos a Novalis. «Dios quiere dioses», nos dice el poeta[18]. Y de nadie otro recoge Nietzsche la idea del superhombre que

---

[17] Cfr. Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, p. 402 (la cursiva es mía): «Mi mundo se hizo perfecto, también mediodía la noche: el dolor es placer, maldición la bendición, la noche también sol (...). ¿Dijisteis una vez que sí a *un* placer? ¡Oh amigos míos, entonces dijisteis también que sí a *todo* dolor. Pues todas las cosas están encadenadas, enredadas, enamoradas (...). Por ello lo queréis todo otra vez de nuevo, eterno, encadenado (...). Así quisisteis el mundo, oh eternos; amadlo ahora eternamente y para siempre, diciendo también al dolor: vete, pero vuelve; pues todo placer quiere... eternidad».

[18] Cfr. Novalis, *Fragmente und Studien 1797-1798*, *Novalis Werke,* p. 399: «¿Qué es la Naturaleza? Un índice enciclopédico sistemático de nuestro espíritu. ¿Por qué queremos contentarnos con el mero catálogo de nuestros tesoros? ¡Vayamos nosotros mismos a verlos, a trabajarlos de mil maneras y a usar-

de Novalis y de su maestro Fichte, para quienes la voluntad es la eterna exigencia moral de superar los límites de la finitud, hasta realizar en la historia lo infinito, el Reino de Dios. Nietzsche no va a enseñar audacia a los poetas románticos: ¡la aprendió de ellos! Ni siquiera afán de autoafirmación. Porque el mundo ideal tampoco es para ellos otra cosa que momento de mi autodeterminación como sujeto; es el mundo tal y como yo lo puedo querer en absoluto, el marco de mis amores. Ha/145cer en la tierra el reino de los cielos, ése es el objetivo de la voluntad idealista y romántica[19].

¿Pero cómo puede ser esto? ¿No se trata de una titánica tarea, de la que ya hay que desesperar antes de emprenderla, sin que podamos además abandonarla? Sin embargo, ¿está tan lejos el reino de los cielos? «Está entre vosotros», nos dice Jesucristo[20]. ¿Mas, cómo?, ¿no se trata de la infinita satisfacción de un infinito anhelo? Schopenhauer dice que la voluntad en general, y la humana en particular, es la eterna descontenta, que siempre quiere más. ¿No es nuestro mismo deseo el que nos liga a la condena de una eterna insatisfacción? Basta con conseguir algo, para descubrir que no era eso lo que en el fondo queríamos, sino «más», y así otra cosa. Es el mito de D. Juan Tenorio, siempre buscando en lo eternamente otro, en la «otra», la satisfacción de un afán que el amor logrado siempre desengaña. ¿Por qué?

Voy a poner un ejemplo un poco chusco, difícil de imaginar además en estos tiempos invernales y lluviosos. Imagínense Vds.

---

los! El destino que nos oprime, es la pereza de nuestro espíritu. Mediante la ampliación y la formación de nuestra actividad, nos convertiremos nosotros mismos en el destino. Todo parece fluir hacia nosotros, porque nosotros mismos no manamos. Somos negativos porque queremos. Cuanto más positivos seamos, más negativo será el mundo alrededor nuestro, hasta que al final no haya negación alguna, sino que seamos todo en todas las cosas: *¡Dios quiere dioses!*».

[19] Cfr. Fr. Schlegel, *Athenäums-Fragmente*, Frag. 222; *Kritische Schriften und Fragmente*, Studienausgabe in sechs Bänden, Herausgegeben von Ernst Behler und Hans Eichner. Paderborn, München, Wien, Zürich (Ferdinand Schöning, 1988), Bd.II, p. 125: «El deseo revolucionario de realizar el reino de Dios, es el punto elástico de la formación progresiva, y el comienzo de la historia moderna. Lo que no está en relación alguna con el Reino de Dios, es sólo una cosa lateral».

[20] *Lc*, 17, 21.

que tienen mucha sed. Más todavía. ¿Podemos pensar en una sed infinita? Pues eso. Sería una tragedia, porque nada podría saciarla. ¿O no? Porque, ¿se puede imaginar mayor satisfacción que la del primer sorbo de un buen refresco cuando se tiene mucha sed? ¿Hace falta terminar de beber? Según se mire. Si al primer sorbo nos quitan otra vez el líquido, lo que parecía satisfacción se convierte en continuación del tormento. Podríamos maldecir que alguien nos hubiese aliviado, para reforzar así un deseo que no se va a saciar. Ahora bien, si ese primer sorbo lo experimentamos como abierto hacia la posibilidad de seguir bebiendo, ¿no es cierto que en él, por mínimo que sea, /146 anticipamos ya el gozo de la satisfacción total? Parece, pues, que todo depende de una cosa: de que la experiencia de cualquier satisfacción esté o no abierta hacia la posibilidad de una infinita plenitud.

Volvamos ahora al hombre, condenado a la titánica tarea de producir en el mundo las paradisiacas condiciones que su felicidad exige. Lo hemos dejado ante una tarea infinita. No queremos un mundo bueno, lo queremos mejor. Es más, queremos el mejor de los mundos posibles, en el que se superen todas nuestras limitaciones[21]. Queremos que los cojos anden, que los ciegos vean, queremos, sobre todo, que los muertos resuciten y a

---

[21] Cfr. J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Beyerischen Akademie der Wissenschaften,* Herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Jakob, Band I,3 (Werke 1794-1796), Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog) Stuttgart-Bad Cannstatt 1966 y 1981, pág. 31s.; *Über die Bestimmung des Gelehrten*: «El resultado final de todo lo dicho es el siguiente: La perfecta adecuación del hombre consigo mismo, y —para que él pueda adecuarse consigo mismo— la adecuación de todas las cosas fuera de él con sus necesarios conceptos prácticos de ellas —los conceptos que determinan como ellas deben ser— es la más alta meta del hombre. Esta adecuación es, recurriendo a la terminología de la filosofía crítica, lo que Kant denomina el bien supremo (*das höchste Gut*). El cual no tiene dos partes, sino que es totalmente simple: es *la plena adecuación de una esencia racional consigo misma*. En relación a una esencia racional dependiente de las cosas externas a sí misma, ese bien supremo se puede considerar de doble manera: como adecuación de la voluntad con la idea de una voluntad eternamente válida, o *bien moral*, y como adecuación de las cosas externas con nuestra voluntad, o *felicidad*. Por tanto, es tan poco cierto que el hombre se determine al bien moral por su deseo de felicidad, que más bien el concepto mismo de felicidad y el deseo de ella, no surgen sino de la naturaleza moral del hombre. No es que sea bueno lo que hace feliz, sino que sólo hace feliz lo que es bueno».

los pobres se les anuncie la riqueza. La voluntad, cualquier voluntad con tal de que sea buena, no puede contemplar el llanto de un niño sin pensar que el mundo es insoportable. Y hasta un gorrión con el ala rota que nos cae en el jardín, expresa en su piar un lamento infinito que quisiéramos poder consolar. Desesperados, intentamos arreglar lo que podemos: /147 llevamos nuestros niños al médico; nos gustaría ayudar en un terremoto, o al menos admiramos a aquellos más generosos que en mayor medida ayudan. Pero todo nos supera, es demasiado; y al final quizás nos limitamos a mejorar el mundo haciéndole la cena a la abuela y poniéndole agua al canario. Y eso sí, si las imágenes del telediario han sido muy fuertes, somos personas sensibles y nos pilla el día solidario, hasta se nos puede amargar el frugal bocadillo.

Alguno podría intentar tranquilizar su dolorida conciencia, diciendo: es voluntad de Dios, nada podemos hacer, el mundo es así. Que el mundo es así, es evidente. Que ésa sea la voluntad de Dios, a saber, que los cojos cojeen, los ciegos no vean, los muertos sigan solos y olvidados bajo tierra, y los pobres sin consuelo: eso es algo que pensaban los griegos y romanos, y algunos cristianos que todavía no se enteran de las esperanzadas entrañas de su fe, y siguen siendo estoicos conformes con su destino. Pero nuestra cultura lleva dos mil años rezando el Padrenuestro. Y aunque reflexionemos poco sobre él, sabemos que la voluntad de Dios no es lo que ocurre, sino aquello que toda buena voluntad puede desear. La voluntad de Dios no es lo que «se hace», sino aquello que siempre pedimos que «se haga»: como en el cielo, así en la tierra.

5. Un final que se puede querer

¿Pero no estamos entonces proyectando al más allá nuestros deseos, y alimentando así un inconformismo que sólo nos lleva a maldecir el mundo, deseando siempre otro? Volvamos ahora a Novalis, y preguntémonos si hemos experimentado en nuestra vida el amor y con él hemos tenido también la experiencia de un mundo bien hecho, como Dios manda, de un mundo que, como

dice Fichte, es tal como eternamente lo podemos querer[22]. Si /148 así fuese, entonces se entiende bien por qué ya no podemos reconocer en lo que ocurre la voluntad de Dios, allí donde eso que sucede es un límite en el que se niega la buena voluntad. A saber, porque, como dice ahora Platón, ya hemos estado en el cielo, y en el destierro guardamos viva la memoria de nuestro origen[23]. El mundo tal y como sucede, es algo que «no puede ser», porque ya sabemos cómo *es* en verdad: un cielo, como Dios manda. Y eso lo sabemos porque alguna vez hemos podido decir, ya sea por un instante, mejor, siempre en el instante porque el tiempo nos impidió fijarlo: «yo he sido feliz».

Después de lamentar a su amada muerta, Garcilaso termina su elegía con una oración:

> Divina Elisa, pues agora el cielo
> con inmortales pies pisas y mides
> y su mudanza ves, estando queda,
> ¿por qué de mí te olvidas y no pides
> que se apresure el tiempo en que este velo
> rompa del cuerpo, y verme libre pueda?
> Y en la tercera rueda
> contigo mano a mano
> busquemos otro llano,
> busquemos otros montes y otros ríos,
> otros valles floridos y sombríos,
> donde descanse y siempre pueda verte
> ante los ojos míos,
> sin miedo y sobresalto de perderte./149

---

[22] Cfr. J. G. Fichte, *Über die Bestimmung des Gelehrten*: I, 3, p. 29 s.: «Sin embargo el yo empírico, el yo determinado y determinable por cosas externas, puede contradecirse; y tan pronto se contradice, es ello señal cierta de que no está determinado por sí mismo según la forma del Yo puro, sino por las cosas externas. Y no debe ser así; pues el hombre es él mismo fin: él debe determinarse a sí mismo y no dejarse determinar por nada extraño; él debe ser lo que es porque él quiere y debe querer ser. El Yo empírico debe ser determinado como podría ser determinado eternamente. Por tanto (...) yo expresaría el principio fundamental de la doctrina moral en la siguiente fórmula: actúa de tal modo que puedas pensar la máxima de tu voluntad como ley eterna para ti. La última determinación de toda esencia racional finita es por tanto la absoluta unidad, la continua identidad, el perfecto acuerdo consigo misma».

[23] Cfr. Platón, *Fedro*, 246 ss.

Los clásicos pensaban que eran los vivos los que tenían que recordar a los muertos. Sólo así aún los mantienen en una cierta y desleída vida, que siempre depende del más acá[24]. Es el tiempo el que redime la eternidad. Garcilaso se queja, al revés, de que su amada muerta le olvide; y lo que pide es «que se apresure» el tiempo. Quiere llegar allí a donde el tiempo siempre termina —«contigo mano a mano»—, allí donde terminaba ya cuando era feliz con ella.

De ahí las nupcias de *eros* y *thánatos* que, en contra de la naturaleza de ambos, proclama ahora el doliente legionario de la canción:

> Por ir a tu lado a verte,
> mi más leal compañera,
> me hice el novio de la muerte,
> la estreché con lazo fuerte,
> y su amor fue mi bandera.

La muerte se ha hecho signo de esperanza, ¿donde está ahora su victoria, dónde su aguijón? ¿Y dónde aquí el nihilismo europeo del que Nietzsche hace responsable a los cristianos? Dice de nosotros que tenemos la esperanza puesta en un mundo que es siempre «otro», y que por eso, porque ese mundo es sólo la negación de éste en el que se ejercen nuestro «quereres»[25], nadie se quiere ir al cielo, ¡porque —como decía el navarro— en ningún sitio «como en casa de uno»! Pues bien, si es cierto que Garcilaso habla de «otro llano, otros montes y otros ríos, otros valles floridos y sombríos», se refiere siempre a algo que la voluntad puede imaginar muy bien, porque es donde estuvo, más allá del velo del cuerpo, cada vez que su amor encontró satisfacción. El que ha experimentado la belleza —dice Platón en el *Fedro*— sabe ya del cielo[26], y sabe que ésa es su verdadera casa.

---

[24] *Odisea*, XI

[25] Cfr. Fr. Nietzsche, *Der Antichrist*, p. 232: «El parasitismo es la única praxis religiosa (*der Kirche*), agotando con sus (...) ideales de santidad toda sangre, todo amor, toda esperanza de vida. El "más allá" es la voluntad de negar toda realidad, y la cruz es el símbolo de la más infernal (*unterirdischsten*) conspiración que haya habido jamas contra toda salud, belleza, prestancia, valentía, espíritu, bondad del alma, contra la vida misma».

[26] Cfr. Platon, *Fedro*, 248 e-250 c.

Mejor que Garcilaso lo dice el Apocalipsis. Y así expresa el contenido de la promesa evangélica, con una frase que merece ser el mejor verso, el final de esa poesía en la que se extiende sobre el mundo la voluntad con que el Creador se recrea en él: «¡mirad que yo haré nuevas todas las cosas!»[27]. Ese llano y esos ríos, esos valles floridos y sombríos, no son «otros», sino aquellos a los que siempre /150 nos lleva el recuerdo. Lo de «juventud divino tesoro» también son versos, esta vez bastante malos; pero es cierto que al final no hay otra promesa que el elixir de la eterna juventud. Y la vida —como Nietzsche sabe muy bien— es el continuo, siempre repetido: «quiero volver, volver, volver».

Si es así, el cielo está en todas partes, sólo hay que tener abierto el camino de vuelta, que es al mismo tiempo —esto también lo sabe Nietzsche: que el tiempo es redondo[28]— el futuro que nos espera y que estamos trabajando por lograr. Porque esa renovación de todas las cosas, para hacerlas como Dios manda, como originalmente Él las quiso, es también el resultado de un trabajo, de una tarea infinita.

A mí una de las cosas que más me emocionan en esta vida, es arreglar enchufes, o en general aparatos eléctricos. No es que lo haga bien. Es más, lo hago fatal: se me pierden los tornillos, me doy algún calambrazo, me lleva un montón de tiempo, y muchas veces no me sale. Pero eso de volver a enchufar, darle al interruptor y que se encienda, me parece siempre algo mágico, una mezcla de «lo conseguí» y de asombro ante un milagro. Siendo un poco exagerado —pero para hablar del cielo conviene serlo— es como asistir al origen del mundo cuando Dios dijo: ¡hágase la luz, y se hizo! Supongo que cuando un delantero, en los últimos minutos, marca el gol del desempate en una final de copa, siente algo parecido; pero en este caso no es el origen, sino, efectivamente, el final. Que al final lleguemos al principio, a ese instante original en el que todo tiene arreglo, en el que la vida empieza de nuevo, y Dios pueda otra vez mirar el mundo y ver que es bueno, y estar nosotros allí para aplaudir: ¡eso me parece a mí que es el cielo!

Supongo que fue Oscar Wilde, o Groucho Marx —son la mina de todas estas ocurrencias—, el que dijo que cada día es un es-

[27] *Ap*, 21, 5.
[28] Cfr. Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra,* p. 403.

fuerzo muy duro, y que por eso siempre hay que tener champán en la nevera, porque si sale bien te lo mereces, pero si sale mal lo necesitas. Pues eso es el cielo, ¡que al final siempre hay champán!

Sólo que ¿qué significa merecerlo? Uno arregla un enchufe, mete un gol, o descubre una vacuna contra el sida; pero con eso hacemos mucho más que lo que en cada caso se resuelve, hacemos el mundo mejor, realizamos el fin, lo hacemos infinito, perfecto, como Dios quiere..., y como Él sólo puede hacerlo. Y nuestro mérito se queda siempre corto ante el milagro de eso infinito que cada día se produce, y que nosotros sólo podemos descubrir. Podemos dar de comer a un niño, pero la sonrisa con que nos premia, es algo que supera lo que hicimos..., y nos hace pedir perdón por todos los niños a los que no dimos nada. Pedir perdón y dar las gracias por lo que en él es el último don, eso es lo que abre, desde dentro, pero ya, aquí, las puertas del cielo.

Yo no sé qué daría por un beso, decía el poeta. Todo el dolor del universo, dice Nietzsche que hay que ser capaz de dar, y para siempre. Pero, si fue de verdad, si nos hizo felices, ese beso está ya fuera del tiempo y la miseria; todo está redimido, la deuda saldada, decimos los cristianos. No hay nada que pagar por él: lo que en todo hay de salvación es... gratis, un regalo. Por un beso nosotros damos... ¡las gracias!

Y yo se las doy a Vds. por su atención

DE FONTANEROS Y FILÓSOFOS

HOMENAJE A MANOLO PAVÓN

Publicado en:
Thémata: Revista de filosofía, ISSN 0212-8365, ISSN-e 2253-900X, Nº 32, 2004, págs. 27-30

Si Manolo Pavón hubiese sido fontanero y, como ha sido el caso, mi amigo, la fontanería tendría ahora una luz nueva para mí, más alegre y chispeante. Manolo ha sido de esas personas que enriquecen todo lo que hacen: el matrimonio, la amistad, la vida académica, y por supuesto la filosofía. Su especialidad era la filosofía de la naturaleza y de la ciencia, más concretamente de la física, y estoy seguro de que en ese campo, como en todos los demás, sus aportaciones merecen ser valoradas por alguien que se mueva con comodidad por ese terreno de la mecánica cuántica y la teoría de la relatividad. Y yo no soy ése. Pero sospecho que no por ello me he perdido lo mejor que en filosofía ha hecho Manolo. Porque, más que una reflexión desencarnada en las etéreas regiones de lo intersubjetivamente válido, la filosofía era para él fundamentalmente vida. Se ha abusado tanto de «talantes» y «actitudes», que casi da vergüenza decir que lo verdaderamente enriquecedor en el trato intelectual con él, era el planteamiento existencial desde el que reflexivamente abordaba cualquier aspecto de la vida, ya fuese efectivamente la mecánica cuántica (seguro que también ahí descubría él vitalidad), o lo que yo más fácilmente podía entender a partir de una discusión práctica sobre cuestiones de gobierno académico o acerca de los últimos titulares de la actualidad periodística.

Uno tiene sus manías. Y una de las mías, en la que coincidía con Manolo cada vez que hablábamos, es que en el mundo académico hemos hecho de la filosofía un —perdón por la poco académica expresión— bodrio indigestible para cualquier ser humano, incluso si lo consideramos superdotado de *logos*. La filosofía académica al uso, la que podemos encontrar en libros, monografías y revistas «de prestigio», tan numerosas como poco leídas, es algo que no se nos cae de las manos, sólo porque hace tiempo que la filosofía ha dejado de ocuparse de otra cosa que de sí misma y se ha cerrado en una capsula reflexiva desembra-

gada de toda vitalidad. Y ello tanto más cuanto más se repite en medios profesionales el descalificativo «narcisista» y la manida frase de «mirarse el propio ombligo».

Frente a esta apoteosis de la pedantería, lo primero que aportaba Manolo a una conversación filosófica era frescura; y eso es lo que los alumnos descubrían en él hasta llegar a la fascinación: que hablaba de cosas que ellos entendían. Porque había roto el sortilegio maldito. Manolo no hablaba de filosofía, sino filosóficamente de cualquier cosa. La falsa reflexión en que se ha convertido la filosofía académica ocurre cuando deja de ser un *logos peri physeos*, un discurso acerca de la naturaleza, de lo que nace y muere, en definitiva «de lo que pasa», mientras busca los principios desde lo que eso, siempre sólo relativamente, se puede entender. Porque entonces la filosofía se hace tema de sí misma y así una monumental *petitio principii* allí donde quiere aportar definiciones, esto es, explicar lo que las cosas *son*. Y de ese cierre, o mejor «encerramiento» o «cercado» lógico, remedo de reflexión, sólo se sale volviendo a las cosas mismas (sin entrecomillar la expresión, porque Husserl, para el que esas «cosas mismas» terminan /28 siendo *noemata,* es precisamente uno de los peores ejemplos de lo eficaz que puede ser la maldición). Para Manolo lo interesante era hablar de lo que le interesa a todo el mundo: de ambiciones y desilusiones, de mujeres, de la guerra, de toros, de exploraciones. Como a todo buen filósofo le fascinaba lo curioso, la actualidad, y la historia, más que la filosofía misma. Los conceptos no eran para él lo interesante, sino la forma de esclarecer eso que interesa, como aquello en lo que cualquiera se siente implicado («interés» viene de *inter esse*); pero de tal manera que ello exige reflexión y concepto para que esa implicación sea la propia de sujetos libres que tienen que poder acompañar con el pensamiento todas sus representaciones o experiencias. Eso era para él la filosofía, y así fue para mí un ejemplo profesional a fuer de humano.

Conceptos sin intuiciones, están vacíos. No fue ciertamente su tesis sobre Kant lo que impulsó su vida, ni siquiera intelectual, pero concuerda si consideramos que esa vida fue una búsqueda constante de experiencias, especialmente admirable en una persona que llevó un cuerpo impedido por la poliomielitis siempre a rastras... hasta el fin del mundo. Incluso subió en globo. Y el último proyecto, que no vio cumplido, era ir al Ártico.

Él, con mucha sorna, le echaba la «culpa» a Isabel, su mujer. Pero todos los que los hemos conocido sabemos que eran tal para cual. Su vida intelectual era en este sentido reflejo de esa experiencia, de esa constante curiosidad. Pero no se trataba de ese afán morboso por lo extraño que a veces es síntoma de una intelectualidad desembragada que confunde la experiencia con hacer de la vida algo ficticio, buscando extrañas vivencias en la droga —él prefería un buen cognac—, o divorciándose para «ver qué se siente». No, a Manolo la vida normal, la de todo el mundo, le parecía mucho más interesante que todo eso; y el colmo de sus experiencias eran probablemente aquellas reuniones hasta la madrugada en su casa, a la que alumnos o compañeros, ya para entonces amigos, íbamos a contarle nuestras alegrías o desengaños amorosos. Fácilmente salías de allí convencido de que lo que te había pasado, era tan injusto como comprensible, y en cualquier caso de que valías mucho más de lo que antes de entrar pensabas. Eso, la vida misma, era el material de sus reflexiones, siempre compartidas porque eran, en efecto, conceptos a medida de vivencias comunes, mejor, de convivencias. Hubiese sido un ensayista genial si hubiese sido capaz de despegar sus reflexiones de la ocasión vital que las merecía —y en las que esas reflexiones siempre servían—. Pero probablemente el teclado del ordenador, lejos ya de la copa compartida, no le inspiraba, y sus verdaderas aportaciones eran algo que sus amigos, aquellos a los que él quiso, guardamos en el recuerdo como algo sin más eternidad que la de la amistad.

Pero, ¿vale la pena una filosofía que no sea así? Ciertamente no en el origen, porque nada vale el pensamiento que no sea reflexión sobre esa existencia real e interesante. Pero quizás tampoco al final. Escribir tiene un punto de mal vicio —al que algunos nos aficionamos—, porque en él pretendemos liberar al pensamiento de la circunstancialidad de ese origen, haciéndolo público, válido para todo interlocutor, y así para un lector abstracto que termina por ser... nadie. Tiene ventajas, pero ¡cuánto se pierde!; si no lo fundamental. Quizás, en esto de la filosofía, escribimos sólo aquellos a los que algo se nos ocurre y no servimos para otra cosa o no sabemos mejor cómo trasmitirlo. Para Manolo su género propio era, además por supuesto de las clases, esas intervenciones académicas en las que los demás balbuceamos: las tesis doctorales, o los coloquios de mesas redondas.

Era un espectáculo, en el que el *logos* se hacía dionisiaco, y entonces efímero e irrepetible. /29 Y luego, más allá de la circunstancia en que ese discurso se originaba, le parecía que no tenía nada que decir. Le faltaba la paranoia consubstancial a todo escritor de pensar que la humanidad entera, por toda la eternidad además, está esperando nuestras revelaciones. Y si la filosofía es expresión de la finitud del pensamiento, saber que se busca y no se tiene, reflexión ligada a la pregunta, entonces quizás el diálogo, en el que el pensamiento no pierde sus raíces interesantes y entonces circunstanciales, sea para ella un límite insuperable.

El socratismo ha sido tantas veces el refugio de los inútiles, que casi me duele disfrazar con ese nombre mi experiencia de la vida de Manolo. Probablemente él no se sintiese cómodo con la atribución. Le faltaba además el punto impertinente e insidioso del de Atenas —al que la provocación costó la vida—. Y Manolo no era nada amigo de meter dedos en ojos ajenos, a pesar de que a veces exhibía una divertida pose furibunda. No sé si era humilde, porque al final ninguno lo somos, pero todos los que le conocemos sabemos hasta qué punto se sentía cómodo en la modestia y el *understatement*. Tenía algo de *British*, y en epistemología se inclinaba, en la medida en que lo hacía por alguien, hacia Popper. Pero algo hay que decir del socratismo, porque, quitándole, insisto, ese no sé qué agresivo, hablar de la vida intelectual de Manolo, de su filosofía, es hablar de ironía, con menos pretensiones: de sencillo sentido del humor.

El punto de arranque de toda su reflexión era siempre algo jocoso, descompuesto o chusco, que él encontraba siempre en todas las cosas y que lograba representar con un genial dominio de la expresión. Empezando por lo más sublime. Porque lo cursi no deja de ser otra cosa que tomarse en serio las cosas serias, que en su modo humano (y finito por tanto) de darse merecen tanto respeto como distancia crítica. Y entonces el sentido del humor no es otra cosa que una forma de honrar eso grandioso que su forma inmediata de darse siempre traiciona y ridiculiza. Siempre hablaba en broma de su mujer, de sus amigos, de su patria, de su pueblo, y en general de todo aquello que quería, dejando claro con ello que lo que le enamoraba era siempre más.

Como tantas cosas, hoy está de moda la ironía, el *Witz* romántico, en una época postmoderna que se define por sus desencantos, y que está muy lejos de entender cómo esa ironía era

precisamente expresión del entusiasmo. Porque romanticismo —y de eso Manolo lo sabía todo— no es infantil embobamiento con lo ideal, sino la capacidad de descubrirlo allí donde precisamente los hechos lo contradicen. Y así es sensibilidad para ver en el mundo sus desfiguraciones y contrastes, esto es, los déficits de los que adolece; a la vez que el viril compromiso —sólo en una necrológica de Manolo Pavón se puede uno aún atrever a hablar de la virilidad como virtud— por hacerlo mejor. Si esto no se entiende, se confunde entonces la ironía con la mordacidad, con el chiste hiriente y agresivo, que nada tiene de romántico, porque no deja salida a la esperanza; que no entiende que las cosas dan risa porque en el fondo son amables y merecen ser mejor. Y por eso siempre estaba en él el humor, como debe ser, pareado con la melancolía.

De este modo, el humor es el arranque de la verdadera filosofía, de una reflexión que no se encierra en la forma deficitaria de las cosas, sino que se abre, más allá de su modo concreto de darse, a lo que por encima de ellas mismas significan. Eso es *logos*, como afán práctico por las significaciones, por llevar las cosas a su fin cumplido.

Hay una prueba de fuego para descubrir el verdadero sentido del humor. La mordacidad es la excusa perfecta de la pereza, como reflejo que es de un escepticismo que resulta /30 a la postre paralizante: nada vale la pena. Por el contrario, junto a la filosofía, la verdadera ironía, como signo de un inteligente entusiasmo, es el arranque del trabajo. Y a Manolo tomarse las cosas a broma le llevaba siempre a trabajar por hacerlas mejor; y sin darse importancia se convertía en la pieza clave de cualquier organigrama, en el que aparecía al final allí donde alguien, en el Departamento, en la Facultad, en un Grupo de Investigación, quería hacer algo útil. Manolo servía. Tomándose siempre a broma su propio servicio, de cuando en cuando con un sufrido resoplido.

El humor, quitándole importancia a todo, era su forma de pensar, de amar, de trabajar. También su forma de creer, o al menos de respetar aquellas últimas cosas que él, pero no menos que muchos entusiastas creyentes, no entendía. Aunque más que fe, debajo de todo, lo que traslucía su vida era esperanza, la antítesis de todo escepticismo.

Muchas más cosas podríamos hablar de Manolo, que sin embargo me da pudor poner por escrito allí donde él mismo no lo hizo. Queda el recuerdo, y también esa esperanza; porque si algo imaginable tiene el cielo es que allí debe estar la gente como él. Mientras tanto nos va quedando la nostalgia, y aquello de Alberti: «si volviera, yo sería su escudero, ¡que buen caballero era!». Aunque tendríamos un conflicto, porque antes, como de tantos, el querría serlo mío. Los dos teníamos vocación de tenientes. Aunque eso es otra historia.

¡Que Dios lo tenga en su gloria, porque se lo pasará bien con él!

CRISTIANISMO Y SECULARIZACIÓN

REFLEXIONES SOBRE UNOS TEXTOS DE G. W. F. HEGEL

Originalmente publicado en:
Pluralismo y Secularización. Ed. Jacinto Choza y Jesús de Garay. Madrid: Plaza y Valdés, 2009. ISBN: 978-84-96780-89-7. Págs. 113-125.

ABSTRACT:

El «progresismo» contemporáneo ha dejado de creer en el progreso, que entiende ahora como una maligna acumulación del poder cuyo desarrollo debe ser frenado, e incluso si es posible invertido, buscando algo así como una inocencia primitiva. Este cortocircuito tiene que ver con un malentendido del proceso de secularización, en el que ese progresismo entendió su tarea como conflicto con sus raíces cristianas. Hegel, que inicialmente quiso ver el Estado como secularización de la idea religiosa de Providencia, tiene que matizar este planteamiento, insistiendo en esas raíces trascendentes de la idea del Estado. Este ha de entenderse, no antagónicamente, sino como reconciliación en la historia de un proceso secular de realización de la libertad, con una idea trascendente de salvación que es presencia de lo absoluto y divino en esa misma historia. Nace así una idea regulativa del Estado, que asume caracteres escatológicos, en cierta medida transinstitucionales, sin necesidad de sustituir a una Iglesia, en cierta medida también desinstitucionalizada, capaz de convivir con proyectos políticos plurales en una sociedad tolerante.

Contemporary 'progressivism' does not believe in progress anymore, which it understands as an accumulation of power to be curved or even inverted while searching for some kind of primitive innocence. This short-circuit originates in the process of secularization, as that progressivism understood its task antagonistically against its Christian roots. Hegel thought first of the State as a secular transcript of the religious idea of providence. But he later reformulated his doctrine to insist in those transcendental roots of the idea of State. He then understood it, not as a counter-institution, but as reconciliation in history of a secular process to realize freedom, with a supernatural idea of salvation as presence of the absolute and divine in that same history. The State becomes then a regulative concept which assumes an eschatological character beyond its institutional one, without the need to substitute a 'disestablished' Church able to live along plural political projects in the horizon of a tolerant society.

1. Progreso y progresismo

Mucho se ha hablado de un mundo postcristiano, en el que se supone que las relaciones entre una visión religiosa de la vida y la organización legal y política ha dejado de ser un problema, en la medida en que dicha organización responde a principios «laicos», compartidos por todos los ciudadanos. Sin embargo, la esperanza ilustrada de que ello diera lugar a una cultura tolerante, se ha visto en mi opinión defraudada en una convivencia en la que las tensiones ideológicas se están haciendo muy duras. La sociedad actual acumula una dosis importante de rencor, como un potencial negativo que fácilmente se descarga con ocasión de cuestiones que deberían ser de ordinaria administración política y sobre las que se hace muy difícil una discusión racional. Hablar hoy con un mínimo de desapasionada racionalidad sobre feminismo, homosexualidad, guerra y paz, comercio internacional, energía nuclear o los beneficios de la industria farmacéutica, resulta una tarea casi desesperada, por la tremenda cantidad de tabúes, tópicos indiscutibles y descalificaciones morales que inmediatamente se entremezclan en la posible conversación sobre estos temas. Hasta el punto de que personas prudentes tienden a evitarla por miedo a la descalificación como interlocutor moralmente relevante que acompaña a la infracción de lo políticamente correcto. Corrección política que resulta, no tanto de la adscripción mayoritaria a ella, cuanto de la agresividad con que las minorías imponen corrientes que así se hacen generales más por /114 la amenaza de exclusión comunicativa que por la libre asunción de los tópicos en cuestión. Vivimos en una cultura conceptualmente rabiosa.

Una de las manifestaciones de esta rabia la podemos constatar en la radical inversión que ha sufrido en los últimos decenios la idea de progreso, más en concreto del sentido en que se usa el calificativo «progresista», que curiosamente se ha convertido en arma de combate contra instituciones que muy especialmente han contribuido al progreso en el sentido más general que podamos dar a ese término. Es «progresista», por ejemplo, denostar la industria farmacéutica y favorecer todo tipo de legislación que impida su desarrollo y los beneficios de sus accionistas, que no son sino el reflejo del beneficio social que dicha industria ha propiciado, contribuyendo a algo tan constatable

como es el general incremento de la esperanza de vida, en el mundo desarrollado, en el tercer mundo y en el último rincón del universo habitado por el hombre. Algo similar podríamos decir de la banca, que ha desterrado de nuestra sociedad de forma definitiva la odiosa y milenaria institución de la usura. O del comercio internacional, que abre posibilidades de desarrollo mediante las ventajas competitivas que ese comercio deja al descubierto especialmente para los más desfavorecidos por el *statu quo.* En fin, búsquese una industria, un país, un invento, una materia prima, un grupo social o una idea que haya contribuido al progreso, haciendo a los hombres más libres e independientes, más móviles, menos amenazados por la tiranía, más longevos, más educados y amables, y fácilmente encontraremos que es objeto de la más acendrada rabia progresista. Sería una caricatura si no fuese la triste realidad de nuestra cultura política y sobre todo literaria.

A mi modo de ver, la causa de esta inversión tiene que ver con la nueva actitud que el «progresismo» ha desarrollado en torno a la noción de poder, que a su vez tiene que ver con la perdida de toda esperanza de que la historia, el curso de los acontecimientos humanos, termine bien. De hecho la historia ya no es vista como la paulatina y a la postre definitiva emergencia de la razón y el bienestar (eso era el progreso), sino como la triunfante consolidación del poder, de un poder que es visto como simétrico de la esclavitud. Por eso hemos recuperado a Schopenhauer, a quien teníamos olvidado en los estantes de nuestras bibliotecas y que se ha convertido en el pensador del momento. Según este filósofo, el devenir del tiempo produce una acumulación de la voluntad en centros individuados. Desde estos se genera una estructura jerarquizada, como una malla de dominio, en la que la misma voluntad, infinita más allá de su siempre falsa individuación, queda prendida. Por eso la historia, que avanza hacia la victoria del podero/115so, si no puede ser revertida, debe al menos ser frenada; o como mínimo debemos intentar salirnos de ella. Todo el que triunfa es malo, precisamente porque irremisiblemente vencerá; y si algún bien queda en el tiempo es el del perdedor que va a ser arrollado. El «progresismo» político, allí donde antes se preparaba a la lucha final, se ha convertido en grito de rabia contra los que ganan. Esta es la razón por la que Ben Laden, Castro, Sadam Hussein, Chavez y

Kim Yong Il, son los héroes del «progresismo» antiglobalizador, mientras dura el fulgor previo a su irremisible derrota.

¿Cómo hemos llegado a esto? Como siempre Hegel nos da pistas importantes al menos para un diagnóstico que tiene esencialmente que ver, como intentaré hacer ver, con el proceso de secularización del que hablábamos al principio.

2. «Tesoros que se han dilapidado en el cielo»

No siempre pensó el progresismo que el poder es algo de lo que debemos huir o que fuese malo en sí mismo; antes bien se creía que el poder era aquello que debía ser conquistado, por el pueblo. Y en ello consistía el progreso. Frente al «Estado soy yo» de Luis XIV, la revolución, como cima del progreso, consistía en recuperar ese poder que se había hecho absoluto en el individualismo arbitrario de un monarca. Como el mismo Hegel señala, el Estado es el modo de recuperar en la forma de libertad ese poder que en el antiguo régimen era capricho. Así se introduce en la historia el propósito, como generalidad de la ley, allí donde antes había privilegio. En eso consiste la revolución, en devolver el poder a aquellos de los que su ejercicio en último término depende, que somos todos.

Pero entonces es esencial a este movimiento un momento de rebelión, contra el rey, pretendido y falso soberano, pero también contra aquellas instancias e instituciones empeñadas en mantener el poder como algo ajeno de lo que el pueblo ha de ser siervo. Y aquí la idea revolucionaria necesariamente adquiere tintes anticlericales, como lucha contra todo aquel que pretenda erigirse en administrador de lo absoluto. Detrás del rey van los curas, porque frente a toda «providencia» el nuevo sujeto de la historia ha de hacerse protagonista de su destino histórico en forma de libre autodeterminación. El absoluto soy Yo, y siempre como un «nosotros». En uno de sus escritos de juventud lo formula Hegel de modo que recoge a la perfección el sentir de toda una generación: la reivindicación alcanza más allá de los poderes temporales, «corresponde a nuestros tiempos recla-

mar (...) co/116mo propiedad del hombre los tesoros que se han dilapidado en el cielo»[1].

De ahí que el progresismo político asumiese, como hemos dicho, un carácter antagónico, dialéctico en el sentido marxista, frente a toda dimensión religiosa, y tomase enseguida la forma del laicismo o, como se decía desde posiciones religiosas, de secularismo. La secularización suponía ciertamente una reivindicación anticristiana, o al menos así parece en una primera y elemental observación. Se trataba de la rebelión de la ciudad de los hombres frente a la Ciudad de Dios. Nietzsche lo expondría en su máxima claridad: la muerte de Dios se hacía condición para la emergencia del superhombre, es decir, para que el hombre emprendiese el camino de su infinita autosuperación en la forma de progreso.

Dos siglos después, ¿qué conclusiones podemos sacar sobre el resultado de este proyecto que en su origen fue tan optimista? No hace falta preguntar a los supuestos perdedores en su día «desamortizados». Es más si lo hacemos, y vamos para ello a los documentos del Concilio Vaticano II, a la constitución *Gaudium et Spes* por ejemplo, pero también al magisterio posterior de los pontífices incluido el más reciente *Catecismo de la Iglesia Católica* de Juan Pablo II, la respuesta que encontramos es que, con sus naturales luces y sombras, ese proceso de secularización ha sido positivo. De modo que, como muchos católicos reaccionarios aún lamentaban hace pocos años, la Iglesia Católica ha hecho su «revolución francesa», hasta el punto de ser hoy en día uno de los pocos ámbitos intelectuales en los que tiene cabida un progresismo ilustrado que la izquierda postmoderna ha declarado obsoleto. Porque los que, a partir de la Escuela de Frankfurt, sacan unas conclusiones devastadoras sobre el catastrófico final de ese curso histórico, son los propios pensadores progresistas. Hemos fracasado, concluyen. El poder se ha hecho más disperso, ya no es localizable en un monarca o en un gobierno que se puedan derrocar. Se ha hecho tan difuso como insidioso. Está, como analiza Foucault, en el lenguaje, en el uso de los adjetivos, en el comercio, en las instituciones educativas, siempre

---

[11] *La positividad de la religión cristiana,* I, 209. Los textos son traducción mía de los originales a que se hace referencia (aunque se ponen los títulos en castellano) y que se citan por tomo y página de la edición Suhrkamp de *Hegels Werke. Theorie Werkausgabe*, Frankfurt a.M. 1971 ss.

con tendencia a ser a la vez carcelarias. De la revolución lo que ha surgido no es la libertad, sino la nueva forma de dominio que es el «sistema». Ésta es la tragedia de la revolución, que ha generado con el progreso nuevas, multiformes y más perversas formas de dominio./117

Mucho antes que los frankfurtianos ya Hegel intuía algo de todo esto, refiriéndolo entonces a Napoleón:

> «Hablando una vez con Goethe sobre la naturaleza de la tragedia, Napoleón expresó su opinión de que la nueva se distinguía de la antigua en que nosotros ya no tenemos un destino al que los hombres estuviesen sometidos. Más bien la política ocupaba ahora el lugar de la antigua fatalidad. Este es el nuevo destino para la más reciente tragedia, como fuerza irresistible de las circunstancias ante la que tiene que plegarse la individualidad. Una fuerza de este tipo es el mundo romano, llamado a establecer lazos entre los individuos éticos, así como a congregar a todos los dioses y espíritus bajo el panteón de la dominación universal»[2].

3. La providencia del Estado

Detengámonos, sin embargo, en el análisis que Hegel hace de este proceso, porque podemos encontrar en él algunas claves importantes para la comprensión de nuestro drama cultural.

En principio, Hegel parece uno más de esta corriente secularizadora en línea con lo que hemos citado de sus escritos de juventud. Kojève[3] o Hyppolite[4], también Marcuse[5], han hecho una interpretación de su filosofía inspirada en las posiciones del joven Marx y en la que cobra un lugar central al pasaje de la *Fenomenología del Espíritu* titulado «Dependencia e independencia de la autoconciencia; señorío y servidumbre». Ahí se muestra cómo, si toda la filosofía de Hegel es teoría del espíritu como reflexión, ésta tiene siempre la forma de emancipación. Somos nosotros mismos, siempre desde aquello de lo que nos liberamos. A mí esta interpretación me parece adecuada. Hegel se mantuvo siempre fiel al espíritu revolucionario de su juventud. Y todo su

---

[2] *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, 12, pág. 339

[3] A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris 1947.

[4] J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, París 1947.

[5] H. Marcuse: *Vernunft und Revolution, Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, Neuwied a. R. 1962.

pensamiento cobra sentido como acción práctica que convierte la historia en autodeterminación y libertad.

¿Debemos entonces también interpretar a Hegel como apóstol de la secularización, en un proceso que conduce desde la Iglesia, como administradora de los poderes trascendentes, al Estado como signo del poder inmanente del hombre en el tiempo? Parece que sí. Hegel entiende /118 el Estado como el Absoluto en la historia y a la vez como culminación de un proceso de autodeterminación política.

De hecho, yendo un poco más allá de Hegel y remitiéndonos a la comprensión que nuestra cultura tiene del Estado, bien parece que se trata en él de un verdadero trasunto de la Providencia, con la diferencia de que el hombre medieval a la Providencia rogaba mercedes, mientras el moderno al Estado exige derechos. De ahí que una catástrofe natural muy fácilmente termine con la dimisión de un ministro (*piove, porco governo!*). O que la Seguridad Social se llamase en tiempos Instituto Nacional de Previsión. O que se plantee como reivindicación los así llamados derechos positivos, no solamente a la vivienda, por ejemplo, sino incluso a la salud.

Pero si es verdad que en su comprensión moderna el Estado en su carácter de absoluto adquiere un sentido providente (a la vez que, por lo mismo, totalitario), Hegel se da cuenta de que esta idea revolucionaria del Estado no puede, por su propia naturaleza, ser antagónica respecto de la idea de divinidad, precisamente porque tiene el mismo contenido. El Estado no puede ser un «contradiós». Ni por parte del hombre, porque el Estado no es otra cosa que su pretensión de ser absoluto. Ni por parte de Dios, que no puede ser algo contrapuesto a su obra. No tienen sentido los celos mutuos: ni la blasfemia laicista de una constante rebelión antirreligiosa, ni el nihilismo místico que se solaza en la aniquilación de toda libertad, en la extensión de una universal sumisión.

Es más, vamos a intentar mostrar que este antagonismo entre religiosidad y civismo procede de un cortocircuito conceptual en el que ambas dimensiones se malinterpretan a sí mismas por lo mismo que desconocen su esencial implicación mutua. Y esto se pone de manifiesto precisamente en el análisis que hace Hegel del fenómeno histórico de la secularización que él caracteriza como un proceso de *Versöhnung*, esto es, de reconciliación.

La categoría de «reconciliación», usada por Hegel para la comprensión de la historia universal, tiene su origen en la parábola evangélica del hijo pródigo. Y aquí se inicia ya en su pensamiento la revisión de ese concepto de «dilapidación» que le vimos usar en sus escritos de juventud. ¿Quién dilapida qué?, hemos de preguntar al hilo de esa parábola, en la que reclamando su herencia, y por no reconocerla como tal sino como propiedad a la que supone tener derecho, el hijo pródigo termina pastando con los cerdos, hasta que se decide a volver a la casa del Padre. Reconciliación significa conversión. Y de este modo religiosidad y secularidad tienen cada una su esencia en la otra y se desconocen a sí mismas en la medida en que se contraponen. /119

Esto está ocurriendo con el rechazo formal de la referencia a las raíces cristianas del carácter democrático y liberal de nuestra cultura en el proyecto de constitución europea, realizado desde posiciones supuestamente laicas, allí donde Hegel pone de manifiesto cómo el secularismo propio de nuestra cultura política es hijo legítimo del cristianismo y sólo mantiene su sentido precisamente en la referencia a ese origen cristiano.

Y es que para Hegel, como para toda la teología patrística, la esencia del dogma cristiano se expresa en la Encarnación, como síntesis de humanidad y divinidad que tiene como fruto el Espíritu, que es Santo en su dimensión teológica, pero que es libertad en su dimensión histórica y encarnada. Así dice:

> «La doctrina objetiva del cristianismo estaba ya fijada por los Concilios de tal manera que ni la filosofía medieval ni ninguna otra podía hacer con ella otra cosa que conceptualizarla (...). Esta doctrina se caracteriza porque no somos conscientes de la naturaleza divina como un más allá, sino por estar presente en unidad con el espíritu humano. Pero esta presencia tiene que ser la de un espíritu; porque Cristo, como *este* hombre, nos ha sido arrebatado, y su existencia temporal es algo pasado, es decir, meramente pensada. Por eso, porque el más acá divino es esencialmente espiritual, no puede presentarse en la forma del Dalai-Lama».[6]

Aquí la posición de Hegel es muy matizada y requiere una importante atención. Pertenece, dice, a la esencia del Cristianismo, no sólo la encarnación de Jesucristo sino también su resurrección y ascensión a los cielos. De modo que el Redentor, en el que

---

[6] *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, 12, pág. 468.

por un lado se realiza la *Versöhnung*, por otro es una instancia indisponible, que no se materializa en una *res* físicamente localizable, y menos en una persona que asumiese en su arbitrio la responsabilidad de una redención universal. El cristianismo no tiene Dalai Lama, ni Emperador del Japón. Jesucristo es desde su ascensión en cuerpo y alma a los cielos, el ausente; o sigue siendo el Mesías: el que ha de venir. Y esto, dice el mismo Jesucristo, es lo que libera en la historia la presencia del Espíritu[7]. Por eso la Iglesia es memoria y testimonio, y esperanza. Recuerdo de la redención como /120 pasado sucedido, y anhelo de su definitiva realización en un futuro por venir. Y ese mismo hiato entre esos pasado y futuro perfectos, es la Iglesia misma, como presencia del Espíritu entre nosotros, y como ámbito entonces del libre despliegue de la responsabilidad personal. Toda *apocatástasis*, la recapitulación de todas las cosas en Cristo, es futura. Y no hay representación adecuada de la divinidad. Ni Dalai-Lama, ni el Papa.

La religiosidad oscila originalmente entre el horror a la trascendencia absoluta y el afán de conjurarla como cosa manejable. Mitos y ritos son las fórmulas de ese desequilibrio, que tiende entonces a la cosificación de la trascendencia. Los hombres quieren tener disponibles los dones de la divinidad, y para ello fisicalizan (y así fiscalizan) a los dioses. La idolatría es, pues, la tentación natural de una religión primitiva.

Pues bien, la esencia del cristianismo consiste en la síntesis conceptual descrita, entre inmanencia y trascendencia; unida al consciente fracaso de la ritualidad o intento de cosificar lo absoluto. Y no por no haberlo intentado. Exvotos, reliquias, sacralización de imágenes, son muestras de este afán mágico que impregna toda la Edad Media. Pero como algo que se busca y no se encuentra. Así surge en la cristiandad medieval el mito del Santo Grial, como la nunca encontrada solución del problema. Y en el mismo contexto surge la obsesión por los Santos Lugares. Las cruzadas buscaban el dominio de lo absoluto divino, localizado

---

[7] Cfr. Jn. 16, 5-8: «Pero ahora me voy a Aquel que me ha enviado, y ninguno de vosotros me pregunta: "¿Dónde vas?", sino que por haberos dicho esto vuestros corazones se han llenado de tristeza. Pero yo os digo la verdad: Os conviene que yo me vaya; porque si no me voy, no vendrá a vosotros el Paráclito; pero si me voy, os lo enviaré; y cuando él venga, convencerá al mundo en lo referente al pecado, en lo referente a la justicia y en lo referente al juicio»

como un *«esto»* de lo que uno se podía apoderar, por la espada por supuesto. Pero necesariamente tienen que fracasar, porque

> «del mismo Cristo no se podían tener reliquias, pues había resucitado. El paño de la Verónica, el *lignum crucis*, y en fin el Santo Sepulcro, fueron las más excelsas reliquias. Pero precisamente en el sepulcro tiene lugar la verdadera conversión; en el sepulcro se viene abajo toda vanidad de lo sensible, toda la vanidad de la opinión. Ahí está el punto de la seriedad. En lo negativo del *esto*, de lo sensible, ocurre la conversión y se hace verdadero el oráculo: "no permitirás que el Santo de Dios se corrompa" (*Salm* 16, 10). En el sepulcro no encontrará la Cristiandad su última verdad. En ese sepulcro encontrará, más bien, la misma respuesta que recibieron los discípulos cuando buscaron allí el cuerpo del Señor: "¿Por qué buscáis al que vive entra los muertos? No está aquí, ha resucitado" (*Lc*. 24, 5-6). El principio de vuestra religión no habéis de buscarlo en el sepulcro de los muertos, sino en el espíritu vivo, entre vosotros. La grandiosa idea de la fusión de lo finito y lo infinito, la convertimos en anodina cuando buscamos lo infinito como *esto,* en una cosa externa y particular. La cristiandad encontró el sepulcro vacío, y no la conexión entre lo temporal y lo eterno; y por eso perdió Tierra Santa. Se decepcionó en la práctica, y el resultado que (las cruzadas) produjeron, fue de carácter negativo, a saber, que la existencia natural para el *esto* que buscaban está sólo en la conciencia subjetiva y no en las cosas externas; que *eso* que liga lo eterno y lo mundano es el para-sí espiritual de la /121 persona. De este modo el mundo toma conciencia de que el hombre tiene que buscar en sí mismo el lugar (*Dieses*) de lo divino. De este modo se justifica absolutamente la subjetividad y tiene en sí misma la determinación de su relación con lo divino. Éste fue el resultado de las cruzadas. Y entonces comienza el tiempo de la confianza en sí mismo, de la actividad libre (*Selbsttätigkeit*). En el Santo Sepulcro Occidente se despidió definitivamente de Oriente, entendiendo que su principio es la infinita libertad subjetiva. Nunca más volvió la Cristiandad a presentarse como un todo»[8].

En efecto, el descubrimiento del espíritu supone la renuncia a la ciudad de Dios como ámbito cósicamente diferenciable, y al mismo tiempo algo así como la reprivatización del fundamentalismo. Porque ese descubrimiento hace de lo absoluto lo esencialmente interpretable, sin dejar por ello de ser absoluto. En esta reprivatización, lo absoluto se plurifica. ¡Dios quiere dioses!,

---

[8] *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, 12, págs. 471s.

dice Novalis[9]. Y en esto Hegel sigue a los románticos, para los que todo hombre tiene un derecho fundamental a la originalidad, y por ello a interpretar originalmente el fundamento.

Para Hegel esto tiene lugar con la reforma protestante, que él entiende al final, junto al humanismo, como resultado de ese fracaso de las cruzadas. Por un lado se reduce lo sacro a la *sola Scriptura*, como aquello que, por ser tal, un mensaje, requiere de una *lectio*, y se hace verdadera sacralidad en la fe con la que el lector se adhiere a ella, a la vez que recibe en esa fe su justificación. Es la doctrina del *libre examen.* De este modo la religión tiene sentido sólo en su apertura a la individualidad, y en la misma medida en que el individuo, solo ante Dios y reconciliado con El, toma conciencia de sí como absoluto.

Y ahora vienen las consecuencias históricas y políticas de semejante reformulación de la religiosidad. Porque el potencial revolucionario de esta doctrina es inmenso. Así lo expresa Hegel:

> «La verdad no es para los luteranos un objeto dado, sino que el sujeto mismo es quien tiene que hacerse verdadero entregando su particularidad a la verdad substancial al apropiársela. De este modo el espíritu subjetivo se hace libre en la verdad, al negar su particularidad y llegando a sí mismo en su verdad. Así se hizo real la libertad cristiana (...). Con esto se convirtió en estandarte en torno al cual se congregaron los pueblos, en la bandera del espíritu libre, que en la verdad, y sólo en ella, está en sí mismo. Esta es la bandera que portamos y a la que servimos. El tiempo desde entonces hasta nuestros días no ha cumplido otra obra que ésta: integrar este principio (de la libertad) en el mundo (...). Sólo así aparece en la voluntad subjetiva el /122 espíritu de la verdad, en la concreta actividad de la voluntad. Al decidirse la intensidad del libre espíritu subjetivo por la forma de la generalidad, aparece el espíritu objetivo. En este sentido hay que entender que el Estado se fundamenta en la religión. Estados y leyes no son otra cosa que lo visible de la religión en las circunstancias de la realidad. Este es el contenido esencial de la Reforma: que el hombre está llamado por sí mismo a ser libre»[10].

La renuncia a la realización física de la ciudad de Dios, como indisponibilidad escatológica futura que no puede ser manipula-

---

[9] *Fragmente und Studien 1797-1798*, *Novalis Werke* Herausgegeben und kommentiert von Gerhard Schulz, Dritte Auflage, München (C.H. Beck, 1987), Pág. 399.

[10] *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, 12, págs. 496s.

da al servicio de intereses particulares, tiene en sí un momento de descomposición ciertamente peligroso. El espíritu que descubre su individualidad tiende aquí por un momento a la anarquía y al desorden. Así, de hecho se percibió la Reforma, e incluso se la intento anular o reconducir políticamente bajo el lema *cuius regis, eius religio.* Pero Hegel señala que ese momento negativo es superado precisamente por el carácter religioso de la Reforma y con él de la nueva espiritualidad libre, que se entiende a sí misma como tarea universal, con vocación de verdad y entonces también de armonía y consenso sociales. De ahí que el espíritu libre, en su diversidad, lejos de generar anarquía dé lugar al «espíritu de las leyes». Es en la legalidad donde se pone de manifiesto su tendencia a la razón ilustrada. Por eso aparece, precisamente aquí, el concepto de Estado.

Aquí tenemos que ser cuidadosos. Creo que el desarrollo posterior de la historia contemporánea invita en este punto a una radical malinterpretación de Hegel, tanto más injusta cuanto que las consecuencias del posible malentendido que se puede plantear era justo lo que él quería evitar. Me refiero a la idea, más común en la vulgaridad intelectual que en los entendidos comentaristas de Hegel, de que su teoría del Estado es la madre de todos los totalitarismos. Sugiere esta idea una apresurada lectura de la que se deduce la intención de una divinización de las instituciones políticas, que, como absoluto en la historia, necesariamente tienen que funcionar reductivamente, cercenando toda individualidad y discrepancia. Fascismo y democracia popular serían las formas cuya paternidad se atribuye de este modo a Hegel. De una forma por lo demás absolutamente incompatible con la tradición religiosa, toda vez que el Estado como institución ocupa el lugar escatológico que correspondía a la Iglesia. De modo que este totalitarismo sólo es viable en la forma de un neo-paganismo fascista o de anticlericalismo progresista de izquierdas.

Dice Hegel: /123

> «Ya hemos hablado antes de la relación de la nueva Iglesia con el mundo (*Weltlichkeit*), y esto tenemos ahora que precisarlo. El desarrollo y el progreso del espíritu desde la Reforma consiste en que ese espíritu se hace consciente de su libertad por la mediación que tiene lugar entre el hombre y Dios y en la certeza del proceso objetivo como propio de la esencia divina; y por eso asume y completa ese

proceso en el progreso de lo mundano. Mediante la lograda reconciliación se toma conciencia de que lo temporal es capaz de guardar en sí lo verdadero; precisamente allí donde antes lo mundano era siempre malo, incapaz del bien, que era siempre un más allá. Y ahora se sabe que lo ético y justo en el Estado también es divino y mandamiento de Dios, y que nada hay superior o más santo (...). Industrias y oficios se hacen así morales, y desaparecen los obstáculos que contra ellos planteaba la Iglesia»[11].

Pero hay que considerar que en este contexto el Estado no es una institución, no en el sentido de que se cubra inmediatamente con lo publicado en el B.O.E. No es tampoco simplemente la sociedad, como conjunto empírico describible científicamente por la sociología. El Estado es el proceso infinito de la libertad en la historia. Más bien podríamos decir que es el progreso, pero no como simple resultado fáctico del devenir temporal, sino como desarrollo de un proceso siempre abierto de autodeterminación. Cuando una institución científica o empresa farmacéutica descubre una vacuna, eso es Estado; o cuando se abre una escuela, o se inaugura una autopista. El Estado tiene lugar efectivamente en las inauguraciones, en los premios que reconocen servicios, en las medallas que ensalzan lo heroico. Por ejemplo, justicia administran los jueces; pero la gracia es prerrogativa del Estado, porque es, como inaugurar una autopista, de algún modo un acto infinito. Inaugurar, poner medallas y conceder indultos, son por ello la función adecuada de quien representa al Estado.

Pero entonces el Estado no es una institución más del espíritu objetivo, como una cámara agraria, o como la madre de todos los negociados. Es un error confundir en Hegel el Estado con la administración pública. Más bien se trata de una Idea, y tiene como tal una función regulativa en el más estricto sentido kantiano. Y en este sentido, el Estado representa un ideal que nunca se realiza del todo y desde el que todos los Estados concretos puede contrafácticamente ser denunciados como injustos. El Estado adquiere caracteres simplemente escatológicos.

«El Estado es en sí y para sí la totalidad ética, la realización de la libertad. Y el fin absoluto de la razón es que la libertad sea real. El Estado es el espíritu /124 en el mundo, que se realiza conscientemente, mientras que en la naturaleza se realiza como lo otro que sí

[11] *Op. cit.*, 12, págs. 502s.

mismo, como espíritu durmiente. (El espíritu) sólo es Estado en la conciencia, sabiéndose a sí mismo como objeto existente. Pero en la autoconciencia no se debe partir de la particularidad, de la autoconciencia concreta. Pues, lo sepa el hombre o no, su esencia se realiza como fuerza independiente de la que los individuos son sólo momento. La existencia del Estado es la marcha de Dios en la historia, y su fundamento es la fuerza de la razón que se realiza como voluntad. (Por eso) la idea del Estado no tiene que ver con los Estados concretos, o con instituciones particulares. Más bien se trata de la Idea, de este Dios concreto. Todo Estado, aunque según sus fundamentos sea declarado injusto, deficiente en este o aquel aspecto, tiene en sí, si se trata de los Estados desarrollados de nuestro tiempo, los momentos esenciales de su existencia (...). El Estado no es un artificio. Existe en el mundo, y por tanto en la esfera de lo arbitrario, causal y erróneo; y la mala conducta lo puede desfigurar de muchas maneras. Pero (también) el hombre más feo, criminal, enfermo o lisiado es aún un hombre vivo; y la vida, que es en él lo afirmativo, se mantiene bajo esas faltas; y de eso afirmativo (en el Estado) es de lo que se trata aquí»[12].

Pues bien, lo afirmativo del Estado es precisamente el núcleo de trascendencia, sin eufemismos, de religiosidad, en virtud del cual el Estado no es sino la cara secular de lo mismo que por su lado escatológico se llama Iglesia. Cuando Hegel en sus *Lecciones sobre filosofía de la religión* habla de la *Gemeinde* regida por el Espíritu Santo, lo hace exactamente en los mismos términos con los que en la *Filosofía del derecho* se refiere al Estado.

¿Significa esto una restauración de algún tipo de teocracia? Por lo mismo que no cabe una interpretación laicista y totalitaria de Hegel, tampoco cabe una tradicionalista. Sencillamente, porque ni Iglesia ni Estado son propiamente instituciones. En concreto el Estado es fuente del derecho, de lo que es justo, pero precisamente por lo mismo no es una entidad *constituida.* Hegel no es Kelsen, ni tiene ninguna afición al positivismo jurídico. Y lo mismo ocurre con la Iglesia, que él entiende como Iglesia reformada, y por tanto como aquello que trasciende en el libre examen toda institución; como manifestación del Espíritu, que sopla donde quiere y tiene siempre la forma de la libertad.

La síntesis de Iglesia y Estado, de religiosidad y espiritualidad, es por tanto una Idea, y en consecuencia no es algo realizable en

[12] *Lecciones sobre filosofía del Derecho,* 7, págs. 403s.

concreto sino como un doble desiderátum. Ante el Estado, como requerimiento infinito de una justicia que es frente a él siempre fuente de reivindicación. /125 Y ante la Iglesia como igualmente infinito requerimiento de que todo ideal de salvación tiene que hacerse históricamente operativo. Por sus frutos los conoceréis, y los frutos de ese ideal de salvación tienen que hacerse reconocibles en la libertad y el progreso: «porque tuve hambre y me disteis de comer, estuve desnudo y me vestisteis». Allí donde «los ciegos ven, los cojos andan, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena nueva», allí está el Mesías, el Cristo que quiere ser Rey de reyes, y requiere de nuestro esfuerzo para la preparación de ese reinado en el que Iglesia y Estado, en unos cielos nuevos y una tierra nueva, dejarán de ser el mutuo requerimiento de justicia y frutos de progreso, para sencillamente desaparecer del todo en su misión cumplida, que es para ambos la salvación.

Como resto y fruto de esta respectiva superación (*Aufhebung*) queda la filosofía. Por tanto, el fin de la historia es la Ilustración, que en cierta medida también anticipamos. Por eso el filósofo, el sabio ilustrado, de alguna forma se sitúa más allá de esa relación todavía polémica entre la Iglesia (mejor para Hegel y mientras andamos por la historia «las» iglesias o «las» religiones) y el Estado (también habría que decir «los» gobiernos). Pero esto no justifica un laicismo intelectual que tuviese en el agnosticismo metodológico el garante de su neutralidad. Porque esa «filosofía final» es también bienaventuranza, y entonces, en cualquier caso,

> «la filosofía es reconciliación; y en cuanto tal es teología. Representa la reconciliación de Dios consigo mismo y con la naturaleza; esto es, que esta naturaleza, como lo distinto, es en sí divina y que el espíritu finito, en parte consiste en elevarse a esa reconciliación, y en parte en llegar a esa reconciliación a través de la historia universal»[13].

Y así Ilustración es tolerancia, pero no indiferencia ni menos sectarismo antirreligioso; porque, mientras en la historia intentamos llegar al final, filosofía e ilustración, religión y acción política, son distintas dimensiones de lo mismo.

Por eso,

---

[13] *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 17, pág. 342

«en la organización del Estado es donde lo divino se hace concreto y lo concreto se hace divino, de modo que lo mundano se salva (*berechtigt ist*), pues su fundamento es la voluntad divina, esto es, la ley del derecho y la libertad. La verdadera reconciliación por la que lo divino se realiza en el ámbito de lo concreto, está en la vida ética y justa del Estado (...). En la eticidad se cumple la reconciliación de la religión con lo mundano y concreto»[14]./126

4. La reconciliación del orden civil y el orden religioso

Como ocurre con todos los grandes clásicos, estos textos de Hegel son susceptibles de diversas y a veces contrapuestas interpretaciones. Sin embargo, mi intención al traerlos a colación en el contexto de nuestra discusión contemporánea creo que les hace justicia si sirven para poner de manifiesto las raíces cristianas del sentido de la libertad que impregna nuestra cultura europea. Y ninguna cultura se mantiene viva renegando de sus raíces. Ello no obliga a ningún confesionalismo. Es más, la aconfesionalidad política es la natural consecuencia de las reflexiones que hemos abordado. La sociedad libre se articula políticamente en la misma medida en que el ámbito religioso se privatiza y plurifica en la libertad de cultos y de conciencia. Pero no podemos olvidar que en esa trasformación el Estado es una reformulación histórica del mismo sentido de la trascendencia que la religión interpreta privadamente. Sin ese sentido, por así decir escatológico, el Estado pierde su carácter liberal y se convierte en pura manifestación mecánica del poder, en la que no hay reflexión y que no garantiza libertades; y ante la que sólo cabe, por difuso que sea, el sentimiento del miedo y la rabia. Divorciado de la religión, el Estado se convierte en un monstruo, en el Leviatán, en un artificio para conjurar la violencia con más violencia, en vez de ser la instancia ante la que se puede reivindicar la justicia.

Y en esas estamos: un mundo descristianizado es incapaz de ver el poder como una instancia de justicia, antes bien lo entiende sólo como violencia más o menos explícita. Y entonces ese poder ya no se puede percibir como un ámbito de reflexión y autodeterminación. La única conciencia de libertad está enton-

[14] *Op. cit.*, pág. 332.

ces en la trasgresión de aquello que precisamente hace posible la convivencia como libertad compartida. Y al final uno termina siendo lo que odia. La vida pública es un sucesivo caleidoscopio de demonizaciones, el reino fantasmal de los espíritus perversos. Para Hegel el Estado era voluntad de Dios en la historia y anticipo sensible de la salvación; para nosotros se ha convertido en un reino demoniaco que fabricamos al querer ser nosotros mismos.

Ya el totalitarismo, haciendo del Estado un contradiós pagano, hizo un buen ensayo de lo que es el infierno en la tierra; y nosotros, igualmente empeñados en la blasfemia, seguimos conviviendo, de un modo más difuso, pero sólo más insidioso, en el mismo marco infernal. Los totalitarismos fueron la última ilusión de una historia sin Dios. Y tras la desilusión ya solo queda... la rabia.

LIBERTAD Y MEDIO AMBIENTE

REFLEXIONES PARA UN NUEVO ECOLOGISMO

Originalmente publicado en:

Libertades. Eds. Francisco J. Ortega y Jesús Tejada Romero. Huelva: Hergué Editorial, 2001. ISBN: 84-95319-44-6. Págs. 67-86.

ABSTRACT:

If we follow the spiritual guide of Chief Seattle, environmentalism reduces humankind to one more of the many living species competing to survive in the middle of a hostile environment. But humans broke this mimetic relationship of equilibrium with nature, not some decades ago, but in the Neolithic revolution. Therefore, the environmentalism sustainable for a sustainable Humanity cannot be any more of an ecological nature. It must rather assume the form of environmental responsibility, for which nature becomes heritage to be cared for, and not a niche to fit in. Not less but more modernity is needed to assume this global task.

Si seguimos la guía espiritual del Jefe Seattle, el ecologismo reduce el ser humano a una más de las especies vivas que compiten para sobrevivir en medio de un ambiente hostil. Pero los humanos rompieron esa relación mimética de equilibrio con la naturaleza, no hace algunas décadas, sino en la revolución neolítica. Por ello, el ecologismo sostenible para una sostenible humanidad, ya no puede ser de naturaleza ecológica, sino más bien asumir la forma de una responsabilidad medioambiental, para la que la naturaleza se hace patrimonio a cuidar, y no un nicho al que ajustarse. Para asumir esa tarea global, hace falta, no menos, sino más modernidad.

1. La imposible noción de equilibrio medioambiental

Hay modas intelectuales que llegan con vocación de permanencia, lo que las hace contradictorias; pues si son modas, son pasajeras; y si no lo son, hay que buscar en ellas la razón de su consistencia, que está más allá de lo que tienen de modas. Y esto es lo que, a mi entender, ocurre con la conciencia ecológica, estrenada por la humanidad en el último tercio del siglo XX, en un primer momento como sobresalto ante el poder del hombre para transformar las condiciones de su propia supervivencia; so-

bresalto que se convierte en pánico cuando esa trasformación, por ser precisamente de dichas condiciones, se hace amenaza catastrófica contra los supuestos básicos de la vida humana. Que el mundo se va a acabar, uno de estos días, es un temor que ha acompañado a la humanidad desde que tomó conciencia de su precariedad. Pero que ese fin del mundo es algo de lo que nosotros mismos vamos a ser responsables, es algo novedoso, mezclándose esa precariedad con una estupenda confianza en nuestra infinita capacidad de autodestrucción. La anécdota del Barón de Münchhausen —tan citada en medios postmodernos— que quería sacarse del pantano tirando de su propia coleta, sin perder un ápice de ilustrada autoestima se ve trasformada ahora en la del mismo personaje que pretende darse a sí mismo la última ahogadilla

Las grandes cuestiones filosóficas afloran en la conciencia cultural como «cuestiones». Las «cuestiones dinásticas» asolaron nues- /68 tro siglos XVIII y XIX con guerras y discordias. La «cuestión social» alentó todo tipo de revoluciones, encíclicas, también guerras civiles y montañas de libros en los siglos XIX y XX. Y qué duda cabe que la «cuestión ecológica» tiene la misma vocación de provocar, si no revoluciones y guerras, no menores inquietudes y montañas de literatura. Y lo curioso es que hasta ahora se trata de un tema filosóficamente infravalorado. Todo lo que tiene que ver con la legitimidad del poder, de Grocio y Bodin a M. Weber, pasando por Hobbes, Locke y Rousseau, llena anaqueles de bibliotecas filosóficas. No digamos la «cuestión social». Sin embargo, la «cuestión ecológica» ha merecido un tratamiento mucho más lateral por parte de los filósofos, reducido a consideraciones marginales por parte de los autores de la Escuela de Frankfurt y de M. Heidegger. Y si vamos a tratamientos directos de la «cuestión», tenemos que remitirnos a autores respetables pero de segunda línea como Franz Jonas, cuando no más bien «periodísticos» como Schumacher. Una filosofía de la ecología está por hacer. Lo que tiene su importancia, porque esto hace que una cuestión tan importante esté, a mi entender, escasa de reflexión y sobrada de un confuso sentimentalismo, que en nada contribuye a una discusión racional en tema tan importante.

De hecho, la gran autoridad intelectual en temas ecológicos, la más citada al menos, es el Jefe Seattle, de la tribu suqua-

mish, territorio de Washington, cuyas declaraciones de 1854 en una conferencia de paz ante funcionarios norteamericanos y su posterior carta al presidente Franklin Pierce de los Estados Unidos, constituyen poco menos que la piedra fundacional de la intelectualidad ecologista. Piedra de dudosa autenticidad, porque el chinook, la lengua en la que el jefe se expresaba, no pertenece al elenco de lenguas escritas y la transmitida formulación de carta y discurso —de la carta al presidente no se conserva ninguna huella documental— es una muy tardía reconstrucción, de memoria, en 1887, de Henry A. Smith, un médico supuestamente testigo del discurso; reconstrucción en la que se mezclan, más bien, todo el background romántico de la cultura victoriana de la época[1]. /69

Pero sea o no auténtico o en qué medida, es una cuestión de relativa importancia; porque los dos escritos —especialmente la carta, porque el discurso se refiere más bien a las relaciones entre la cultura aborigen y la del «hombre blanco»— documentan en cualquier caso, más que la conciencia de un jefe indio de finales del siglo XIX, nuestra propia conciencia ecológica, a tenor de la entusiasta acogida, de la piadosa exégesis, que dichos documentos han merecido en los tiempos más recientes. El jefe indio, o el médico Smith, o quien sea, expresan adecuadamente lo que actualmente pensamos o quisiéramos pensar; y sus palabras son adecuado documento de ese pensamiento.

Y dicen:

> «We are part of the earth and it is part of us. The perfumed flowers are our sisters. The bear, the deer, the great eagle, these are our brothers. The rocky crests, the dew in the meadow, the body heat of the pony, and man, all belong to the same family (...). The wind that gave our grandfather his first breath also received his last sigh. The wind also gives our children the spirit of life (...).This we know: the earth does not belong to man, man belongs to the earth. All things are connected like the blood that unites us all. Man did not weave the web of life, he is merely a strand in it. Whatever he does to the web, he does to himself».

Es el hombre quien pertenece a la tierra y no al revés. Y precisamente el intento de invertir esta relación de propiedad, el

[1] Jerry L. Clark "Thus Spoke Chief Seattle: The Story of An Undocumented Speech", *Quarterly of the National Archives and Records Administration*, Spring 1985, Vol. 18, No. 1

mismo acto de apropiación, es lo que definen a nuestra cultura occidental y moderna. Y por eso, al restituir a la inversa la original relación de fundamentación, la conciencia ecológica se hace expresión adecuada de nuestro recientemente estrenado anti-más que post-modernismo.

Es por lo demás una vuelta al origen, también en el sentido filosófico, pues el jefe Seattle nos hace recordar el primer fragmento expreso del pensamiento filosófico que Simplicio nos trasmite del *Peri physeos* de Anaximandro, en el que se dice: «de dón/70de todo procede, allí tiene todo que volver, "pues todas las cosas tienen que pagarse unas a otras justicia según el orden del tiempo"»[2]. La contracultura anticapitalista se ve así reforzada en un sentido que abarca más allá de la «cuestión social», hasta las raíces mismas del ser y la emparenta con aquello que la Iglesia recuerda al principio de la Cuaresma: «polvo eres y al polvo has de volver», a fin de descubrir la vanidad de las riquezas mundanas. La propiedad es un robo que se paga con la muerte, porque más que una disfunción social, es un atentado sacrílego contra nuestra misma fundamentalidad natural, contra la naturaleza originaria. Poseer la tierra mezclando con ella nuestro trabajo —como lo expresa J. Locke— para hacerla fecunda, es, valga la redundancia, la madre de todos los incestos y, como en Edipo, la fuente de la tragedia. Al apropiarse, el hombre expropia y explota, y destruye la red que lo acoge; y se termina destruyendose a sí mismo.

De este modo se rechaza la idea bíblica de que el hombre debe poseer la tierra y de que por el trabajo adquiere sobre ella un legítimo título de propiedad. Más cómodos nos encontramos con el mito igualmente original de Prometeo, que roba para los hombres el fuego del Olimpo y les ofrece con la técnica la posibilidad del dominio y de imitar a los dioses mismos. Hasta que estos se sienten amenazados e interpretan como desafío —la famosa *hybris*— los esfuerzos humanos por salir de su miseria. Vengarse de los hombres, requiere de los dioses encadenar a aquél de los suyos que se apiadó de ellos. Y de igual modo, el trasunto moderno del mito que es la idea de progreso, tiene que ser detenido, frenado, so pena de que los hombres, animados por él, lleven hasta el final el desafío y acaben provocando la tra-

---

[2] Simplicio, *Física*, 24, 13.

gedia de su autodestrucción, que sería el justo castigo de la subversión sacrílega que con dicho progreso se pretende.

A mi entender —y el texto del jefe Seattle lo pone bien de manifiesto— ésta es la estructura básica de la conciencia ecológica. Y conviene aclararse sobre ella, con la luz que la filosofía puede aportar, a fin de evitar la confusión que habitualmente acompaña a la «cuestión». Por ejemplo, cuando uno cree que lo ecológico es ir llenando de humos la ciudad pero un poco menos, en un 2CV /71 pintado de flores. O cuando se habla de «desarrollo sostenible», suponiendo que se puede mantener el actual nivel de vida de las minorías hiperdesarrolladas sin alterar la ecuación de explotación de recursos, por la vía de impedir el acceso a ese nivel de consumo a la mayoría de la humanidad que todavía está excluida de él.

En este sentido es especialmente confusa la misma noción de «equilibrio medioambiental», que a veces se interpreta de forma llevadera como un punto en el que se igualasen las exigencias medioambientales con las igualmente respetables pretensiones del hombre de encontrar frente a ellas un razonable acomodo, con climatización independiente que nos permita no pasar frío en invierno ni calor en verano. El equilibrio no es algo «entre» hombre y medio ambiente, sino algo «del» medio ambiente, que se restablece precisamente allí donde el hombre, como cualquier ser vivo, rinde toda pretensión de independencia frente a él. La ecología tiene que ver con la relativización de toda particularidad vital, de la que surge precisamente ese equilibrio, por ejemplo en la cadena trófica, en la que al final la vida se mantiene porque todos se comen a todos, y nuestro destino final no es otro que «criar malvas». No hay nada menos ecológico que la «seguridad social», mantener pensionistas, o hacer las ciudades accesibles a los minusválidos, anulando así las ventajas de «los mejor adaptados al medio». Ecología no es otra cosa que el ajuste que hace la vida consigo misma, eliminando mediante presión selectiva las respuestas inadecuadas a los problemas que ella misma representa. Dejar morir a los viejos, a los débiles; no dejar procrearse a los feos y deformes: éstas son las exigencias elementales en las que la vida se afirma sobre lo vivo. Ésta es la ley de la naturaleza, su propio equilibrio, que se impone como un imperio absoluto «contra» cualquiera de sus productos. La naturaleza es terrible; y lo que tiene de bucólico es

cuestión de salones o de documentales a la hora de la siesta; es decir, algo sólo accesible a quien se sale de su ritmo asesino. Lo bucólico de la naturaleza, lo que en ella como conjunto hay de amable, es perceptible sólo para el hombre y en la medida en que está fuera de ese equilibrio como algo desintegrado del sistema ecológico. /72

Por eso resultan sospechosas las declaraciones del Jefe Seattle, que más bien parecen fruto del progresismo victoriano de fin de siglo. Sospechosas en el sentido de que, de ser auténticas, significaban para él algo muy diferente a lo que pueden significar para nosotros. ¿De verdad estamos dispuestos a asumir una vida inmersa en la red medioambiental que supuestamente nos sostiene? Uno de los problemas sobre los que ya el Club de Roma llamó la atención allá por los años 60 del siglo pasado, es el de las tensiones de la superpoblación sobre los posibles recursos del planeta. Pero no reflexionamos suficiente sobre el significado de esta superpoblación, que es consubstancial a todo sistema ecológico, que necesita de ella precisamente para garantizar selectivamente su equilibrio. Todas las especies vivas crecen hasta ese nivel de superpoblación en el que se plantea la vida como lucha por garantizar recursos escasos. Sólo entonces el medio actúa selectivamente sobre la demografía. Por seguir con la imagen romántica de los indios: a mediados del siglo XIX, entre el Misisipi y las Rocosas habitaban escasos centeneras de miles de ellos. Y así, lo que es hoy es uno de los graneros del mundo, era por entonces incapaz de mantener con holgura una población equivalente a la de una más bien pequeña ciudad actual del Midwest. La presión demográfica era tal que las tribus vivían en constante guerra unas contra otras por las escasas reservas de caza. Los indios tenían conciencia de sí más como guerreros que como cazadores, porque sobrevivían más de la rapiña de otras tribus que de unos rebaños de bisonte que no daban proteínas para todos. Eso es lo que Hobbes llamaba «estado de naturaleza», en el que evidentemente el hombre es un lobo para el hombre, o crow para sioux. Dicho de otro modo, los miles de millones de personas que hoy alberga el planeta tierra, sobreviven y prosperan, en una relación de convivencia relativamente pacífica, sólo porque en algún momento en el paso del paleolítico al neolítico, y más tarde al final de la edad media, el hombre se reveló contra la ecología reclamando frente a la naturaleza el

elemental derecho a comer todos los días, sin resignarse a que sus hijos muriesen de hambre o a tener que luchar a muerte con el vecino para que eso no ocurriera. El desarrollo de lo que desde el neolítico conocemos por civilización, /73 tiene como punto de partida la ruptura del equilibrio medioambiental a favor del hombre; ruptura que tiene precisamente la forma de propiedad: dejamos de pertenecer a la tierra para hacer de ella heredad y patrimonio. En esto consiste el neolítico como la madre de todas las revoluciones. Todo desarrollo es insostenible desde el punto de vista de sus condiciones ecológicas de partida; o lo que es lo mismo, desde el neolítico la humanidad está en constante estado de desequilibrio medioambiental. Es importante saber lo que estamos pidiendo con los slogans; porque ese desequilibrio es tan brutal que reclamar la vuelta a un estado de adaptación a la naturaleza representaría declarar sobrante a la inmensa mayoría de la humanidad actual. Con lo que no se trataría de pintar de flores el 2CV sino de volver a matar al vecino para vivir.

2. El hombre y la técnica

En este sentido la así llamada modernidad es más bien simple teoría de la civilización y reflexión elemental sobre las condiciones formales del neolítico. Es, pues, bastante antigua. Es la conciencia que el hombre tiene de sí como *dominus*, como señor; o sea, como aquel que tiene casa, que no vive en medio del mundo integrado en un ambiente, como las fieras, sino que tiene su propio ambiente, junto al fuego, que es su hogar. Desde el neolítico, ser hombre es tener casa; y entonces, por eso, ser algo absoluto, que quiere decir exento y separado. (Lo contrario es ser mujer, o menor de edad, o esclavo.)

También llamamos a la casa «vivienda»; y entendemos por ello el espacio en el que están sometidas a control las condiciones de vida, es decir, del bienestar y supervivencia, de cada uno y de aquellos en los que nos reproducimos, no como grupo sino como individuos. Por eso el neolítico y su culminación moderna, es el paso de la horda y la tribu a la familia. El *dominus* lo es por ser a la vez *pater familias*. /74

No deja de ser curioso que la conciencia que tiene el hombre moderno de su propia libertad, tal y como se desarrolla por ejemplo en el sistema inglés de la *common law,* heredero por lo

demás en esto del derecho romano, tenga tanto que ver, junto con el *habeas corpus* o derecho a no ser privado de libertad sin el debido proceso judicial, también con la inviolabilidad del domicilio (*my home is my castle*). Todo hombre es libre, señor, fundamentalmente en el ámbito exento y delimitado de su vivienda.

En el entorno de la vivienda se constituye ahora lo que los griegos antiguos llamaban *ousía* —término que recoge Platón para designar la esencia o substancia de las cosas— y que representa el conjunto de elementos, instrumentos y mobiliario que sirven para la supervivencia primero y el bienestar después de los hombres en ese ámbito doméstico. Los romanos, ligando esos bienes muebles con los inmuebles domésticos y en último término con la tierra de donde reciben su sustento, llaman a eso *patrimonio.* El patrimonio es aquello de lo que el hombre se *apropia* mediante el trabajo, pero no en el contexto de la individualidad sino de la familia, de modo que *patrimonio* es lo que los padres trasmiten a los hijos: la heredad.

Mediante el trabajo, pues, la tierra, sustento de la supervivencia y de la reproducción, es lo que se trasmite de padres a hijos: el *solar,* que tiene que ver con los *lares*, que son las divinidades domésticas que ligan a los hombres con sus antepasados. De este modo, la tierra y la casa, como patrimonio, se hace algo sagrado, de lo que el hombre es sólo responsable en el tiempo, pero como aquello que le supera y trasciende, que debe transmitir, a fin de que dé frutos para otros, para los que vienen detrás.

En este contexto sacral, la tierra, el medio de la propia subsistencia es lo que se adquiere y se conquista, pero no lo que se compra y se vende; sólo lo que se trasmite de padres a hijos, de forma que de algún modo el hombre sigue ligado a la tierra, como siervo en la gleba, pero también como señor en la institución del «mayorazgo», que pervive entre nosotros hasta bien entrado el siglo XIX, hasta la «desamortización», o liberación de la tierra de lo que se llamaba por /75 entonces «las manos muertas». ¿Cómo hemos pasado de esta idea sacral del *solar*, a otra en la que este término se ha hecho arquetipo de la especulación; inmobiliaria, por supuesto, pero como aquello que fundamentalmente se compra y se vende, como lo que —como se expresa el derecho civil— se aliena? La tierra se ha hecho mercancía. Y el jefe Seattle, en su carta al Presidente, que quiere comprarle sus

tierras, le dice que eso, que se pueda comprar y vender la tierra, es algo muy extraño para ellos.

* * *

En este punto es donde inciden las reflexiones teóricas de la Escuela de Frankfurt y de Martin Heidegger. A la vez y coincidiendo con el periodo de dramática reflexión que para esos autores (que anteriormente habían mantenido posiciones hipermodernas y en cierto sentido hipersubjetivistas) supone la segunda guerra mundial.

En *The eclipse of reason* Horkheimer, y Heidegger en la *Carta sobre el humanismo* y en la *Introducción a la metafísica*, y posteriormente, más explícitamente aún, en *Sobre la esencia de la técnica* y en *El principio de razón*, someten a revisión el principio moderno según el cual la civilización es un proceso expansivo —progreso, se llama eso— de autocontrol y dominio del medio. Este proceso tiende *ad infinitum* a una expansión del poder mediatizador, en virtud del cual toda realidad es reconocida como tal, como objeto, en la medida en que resulta *medio* para la libertad de un sujeto que se sostiene sobre su pretensión de hacerse infinito, lo que quiere decir omnipotente.

Fichte representa de alguna manera el punto de referencia y el objeto de estas críticas revisionistas. Para él, la naturaleza, como no-yo, es un simple contrapunto cuya negatividad debe ser superada, a fin de que lo que en ella hay, para mí, de mostrenca determinación empírica, se convierta en autodeterminación, en resultado racional de un libre proyecto de ilimitada expansión subjetiva, al final del cual la naturaleza *debe* convertirse en expresión de lo que yo *soy* y *quiero* ser. El ser se hace así despliegue de una voluntad que necesariamente ha de ser voluntad de poder y dominio. De este modo la técnica deja de ser un simple medio para garantizar la subsistencia, y se hace principio para la interpretación —como dice /76 Heidegger— del ente en su totalidad. Es, y debe ser, sólo aquello que se deja integrar como medio de ese infinito proyecto de expansión. Igualmente, la razón, deja de ser el ámbito de acogida de las cosas y de sus principios, y se convierte ella misma en medio de esa voluntad, en virtud del cual todo es entendido desde el punto de vista de la utilidad. La técnica no es simple saber aplicado, sino el ámbito en el que el *logos* adquiere ahora su último sentido como tecno-

logía. O como dice Adorno, toda razón se ha convertido en *Logik der Macht*. Conocer es dominar, y la explotación lograda es la última prueba de la teoría.

Todo esto —se supone— para poner la naturaleza al servicio del hombre, del sujeto. Pero la acción explotadora llega tarde a servir a un sujeto convertido ya en el origen en mero contrapunto de la objetivación utilitaria que así se promueve. El hombre, en lo que tiene de natural e indisponible, se ha convertido él mismo en medio de ese proyecto expansivo que ya no encuentra en su origen al sujeto al que pretendía servir. El mismo hombre se ha hecho, incluso como propietario, mero operario al servicio de un sistema que le supera y que ya sólo pretende la infinita intensificación de sí mismo. Es la utilidad que al hacerse infinita ya sólo está al servicio... de nadie que no se ella misma. No es la explotación del hombre por el hombre, sino la explotación de todo, hombre incluido, en aras de la explotación misma.

3. La cultura técnica como pánico

No vamos a insistir aquí en este esquema interpretativo que forma ya parte de nuestra propia autoconciencia. Sólo quiero llamar la atención sobre una curiosa particularidad, según la cual el contrasistema crítico montado sobre esas categorías «alternativas», se ha convertido en parte esencial del sistema mismo. En su esencial carácter dialéctico, el sistema integra, se sustenta incluso sobre, sus propias contradicciones. Ya lo avisaron los frankfurtianos: la crí- /77 tica del consumismo y de la cosificación, se cosifica ella misma y se hace consumible. Así, mientras más nos integramos en este proceso aniquilador, más conscientes somos de su carácter perverso. Y al revés, cuanto más criticamos la deriva deshumanizadora de la tecnocracia, más contribuimos en nuestros afanes cotidianos a fortalecerla. Valga un ejemplo: el ecologismo no es cosa de campesinos, naturalistas o montañeros, sino más bien una sensibilidad hiperurbana que se siente cómoda en tugurios alternativos de okupas, navegando por internet, y cuyo medio de expresión son documentales de cadenas de televisión que se sostienen sobre la base de una sobreoferta informativa a través del cable y el satélite.

Otro ejemplo de esta intrínseca contradicción lo podemos ver en la deriva semántica del adjetivo «progresista». En principio

tiene connotaciones decimonónicas, con raíces en el siglo XVIII, y se refiere, primero a la expansión de la libertad y de los derechos individuales; luego a la mejora de las condiciones de vida —vivienda, salud, trasporte, educación, comercio, comunicaciones, etc.— y a su generalización entre todos los estamentos sociales, especialmente entre los más débiles —seguridad social, etc.—. El progreso así entendido es el fin de la tecnología, y a la vez lo que la genera y hace posible. De este modo, la crítica señalada anteriormente supone cuestionar esa idea de progreso, que a la postre implica —como se expresa Marx— el dominio de las condiciones de reproducción de la vida del hombre como sujeto en medio de la naturaleza. El antisistema, la cultura «alternativa», supondrían un cuestionamiento radical de esa utopía progresista. Sin embargo, es curioso cómo el adjetivo «progresista» ha sobrevivido, referido ahora a la crítica de los supuestos teóricos y prácticos que en su día hicieron ese progreso posible. Esto es algo más que una mera curiosidad semántica. Es el reflejo de una profunda esquizofrenia en la que nuestra cultura se ha hecho contracultura, a la vez que, mientras las maldice, mantiene funcionando las mismas condiciones materiales de su auto-reproducción. /78

Esta esquizofrenia produce, entre otros fenómenos, uno especialmente curioso que es la tendencia al pánico, como síntesis contradictoria de seguridad y conciencia de una radical amenaza que afecta a esas condiciones de supervivencia genérica, allí donde podría parecer que están absolutamente aseguradas por la tecnocracia. En el mito griego, el pánico es el terror que Pan provoca cuando es despertado de su siesta, y dando alaridos espanta a ninfas y otros faunos que alegremente retozan en la seguridad del mediodía. El miedo pánico no surge ante una amenaza concreta; tampoco es el difuso temor que provoca en la oscuridad el sentimiento de no disponer de las condiciones de nuestra supervivencia. Más bien, surge el pánico cuando el lugar que se consideraba más seguro, de pronto se convierte en marco de una catastrófica amenaza. Como cuando alguien grita «¡fuego!» en medio del teatro. Un tigre en la selva da miedo, pero si aparece en medio de un parque entre niños que juegan y gente que hace footing, entonces siembra el pánico.

Pues bien, la naturaleza, que tan absolutamente pretendemos dominar, se nos ha convertido en ámbito pánico, como un

monstruo siempre al borde de despertarse, al filo de la siesta, para desafiar con su furia los tenues hilos con los que la creíamos atrapada y puesta a nuestra disposición. Es la nueva forma de *hybris* y *némesis*: seguridad tecnocrática siempre al borde del vuelco en forma de catástrofe ecológica. Ya sea como «invierno nuclear», o como invernadero climático, o como incontroladas epidemias alimenticias, o como rebrotes epidémicos resistentes a todo antibiótico. Eso si no aparece por medio la amenaza del bioterrorismo o de que la ingeniería genética produzca un macrotomate asesino. Y no tiene remedio: la mejor solución para las emisiones de dióxido de carbono, sería la masiva expansión de la energía nuclear, que a su vez provocaría una hecatombe de residuos radioactivos.

Y es que al final, no se trata de un problema técnico medioambiental, sino más bien de una cuestión metafísica, que tiene que ver con la estructura de la autoconciencia. Tal y como se plantea, la cuestión ecológica resulta de la conciencia que el hombre asume de /79 su precariedad, de su radical finitud, allí donde el alcance de su voluntad de poder se ha hecho planetario. En la celebración de su triunfo, cuando la cabeza coronada de laurel hacía del héroe romano congénere de los dioses, una voz le susurraba al oído: *«memento mori!»*, ¡recuerda que eres mortal! La suprema apoteosis de la hojarasca pone de relieve la precariedad de las raíces. Eso siempre ha sido así: el hombre ha vivido su plenitud bajo el temor de que un celoso dios decretase, como al jefe de la tribu de Asterix, que el cielo cayese sobre su cabeza. Esa era la fuente del verdadero miedo. Pero como en el colmo de su entusiasmo el hombre moderno expulsó a los dioses del campo de sus amenazas, la contradicción de su finitud ya no tiene forma mítica. Sólo hay un poder que puede asegurar la catástrofe: el de la propia voluntad expansiva que se ha hecho planetaria. Y esa contradicción asume entonces la forma de autodestrucción, tanto más cierta cuanto más triunfante se hace dicha voluntad. El mundo se va a acabar; y como ya no hay dioses que, por lo mismo que lo guardan, lo puedan destruir, nosotros mismos nos encargamos de la tarea justiciera. «Pues allí de dónde todo procede, allí tiene todo que volver». Lo dice ya Anaximandro.

Lo que llamamos «conciencia ecológica» tiene muchos matices, uno de los cuales lo podríamos denominar «hipocondría to-

talitaria». Uno de los más loables intentos de la modernidad fue buscar en el siempre progresivo curso de la totalidad la solución del insoluble problema de la caducidad personal. El sufrimiento individual e incluso la muerte se veían así redimidos en el infinito proceso en el que la historia se superaba a sí misma en formas cada vez más próximas a lo infinito. Contribuir a ese desarrollo «da sentido» a la limitación personal, permitiéndonos a la vez liberarnos de los dioses.

No sé si fue Hegel, o la experiencia de los horrores que esa historia produjo, lo que hizo al hombre contemporáneo totalizar ese proceso, hasta entonces abierto, en una reflexión que permitía anticipar su final. Quizás también contribuyó a ello la perspectiva que abre la astronáutica, al permitirnos (de algún modo a todos) divisar la tierra como ese pequeño «planeta azul». Sea como fuere, la expe/80riencia totalizadora ha puesto de manifiesto en el «nosotros», en lo absoluto, la misma precariedad de la que el «yo» quería huir. Y a nivel planetario nos hemos reencontrado con nosotros mismos… y con nuestra propia miseria. Y entonces también con nuestra milenaria conciencia hipocondriaca. Como si de la misma lábil existencia se tratase, ahora resulta que los mares, la atmósfera y el planeta mismo… «están enfermos». Y como a quien tiene una conciencia muy viva de su caducidad cualquier catarro le parece una tragedia terminal, igual a nivel planetario nos parece ahora que las disfunciones en forma de sequías, olas de calor, epidemias fitosanitarias, etc., son ya signos ciertos del inminente colapso cósmico. Habiéndonos asomado a los confines del mundo, y al no encontrarnos allí más que a nosotros mismos, hemos adquirido la viva conciencia de que, no sólo cada uno sino todos en general, «vivimos de milagro». Sólo que no creemos en los milagros.

4. La naturaleza como patrimonio

A mi modo de ver, la viva discusión que siempre despiertan las cuestiones ecológicas, no se entiende en el ámbito técnico-científico en el que falsamente se las quiere plantear. Porque lo interesante de esas cuestiones no es lo que se puede dirimir con las garantías metodológicas de la ciencia, sino estructuras trascendentales de la autoconciencia. Y de eso sabemos los filósofos, más que los meteorólogos por ejemplo. Modestamente.

Sólo así se entiende el carácter esencialmente contradictorio propio de esa conciencia ecológica, en la que se reflejan las mismas contradicciones estructurales de toda *autoconciencia finita* (los filósofos sabemos que se trata de una *contradictio in terminis*). Contradicción básica que luego se reproduce como el eco en una caleidoscópica multiplicidad de incongruencias. /81

Podríamos empezar, por ejemplo, con la curiosa circunstancia, ya mencionada, de que el ecologismo es un fenómeno hiperurbano; o al revés, cómo —pese a toda retro-interpretación bucólica— no hay nadie menos ecologista que los labradores, pescadores y en general todos los que se ganan la vida en un entorno medioambiental. Por lo mismo, el alpinismo de los años veinte fue un fenómeno ilustrado, difícilmente comprensible incluso para los guías locales, que a duras penas entendían a los aristócratas que les pagaban por subirlos a unas cumbres que de otra forma a ellos no se les hubiese ocurrido escalar.

Esta contradicción se traslada de la forma más curiosa a la terminología, por ejemplo cuando la conciencia ecológica, administrativamente armada con el BOE, declara a la naturaleza «parque», con el curioso adjetivo de «nacional», o, sin temor ya a las contradicciones más evidentes, «parque natural». Porque no hay nada menos natural que un parque. Como el ecologismo, el parque es una manifestación de hiperurbanidad. Surge cuando se generaliza la paz, se supera el «estado de naturaleza», y la ciudad derriba hacia afuera los muros, que la guardaban y constreñían a la vez, y en su segura expansión incorpora al caserío huertas y arbolado suburbanos, a los que ahora contempla, no desde el punto de vista de la utilidad, sino como riqueza estética, esto es, como algo que tiene en sí mismo un valor absoluto que se ofrece como solaz y recreo. Esto es lo que diferencia al huerto del jardín: uno es la riqueza que se necesita para vivir, el otro es el valor inútil que sólo reconoce —incluso más bien dona— el que tiene en sí mismo la riqueza.

Si los ecologistas fuesen coherentes —y no pueden serlo— reconocerían el año 1872 como el origen de su movimiento. El 1 de Marzo de 1872, el presidente Ulysses S. Grant firmó la ley federal que ordenaba la preservación *«forever»* del área en torno al río Yellowstone, entre los territorios de Montana, Idaho y Wyoming, como terreno *«dedicated and set apart as a public park or pleasuring ground for the benefit and enjoyment of the*

people»[3]. Así nació el primer parque natural de la historia humana, la primera de esas /82 *instituciones* que actualmente salpican el planeta como espacios protegidos frente a la expansión utilitaria de la voluntad progresista. Y sin embargo, no se trata de una reversión deconstructiva a algún tipo de naturaleza virgen. Los primeros conservacionistas fueron muy conscientes de que estos espacios no representaban la exclusión de un territorio de otra forma dominado por la voluntad de poder, o un paréntesis prehistórico que hubiera que salvar de una historia temible. Antes bien, se trata de «parque», porque ciertamente representaban una cima del progreso. Y eran «nacionales» porque lejos de ser una restricción de la voluntad de poder, suponían su extensión más allá de la utilidad inmediata, en un acto de carácter político-administrativo, manifestación del supremo poder del Estado. Un «parque nacional» es un sitio donde está prohibido hacer cantidad de cosas. El oso Yogui, siempre junto al guardabosques, es el paradigma de esta síntesis entre la naturaleza y el Estado.

Esto nos ofrece ahora una salida viable para un ecologismo que no sea regresivo (por más que el último *hit* «progresista» sea la apología del nuevo paleolítico). Y el ecologismo se hace regresivo cuando se interpreta en el sentido del equilibrio medioambiental. Si de eso se trata es evidente que el bisonte se hubiese extinguido, en el momento en que los indios de las praderas se hicieron con la tecnología de las armas de fuego, y más aceleradamente aun cuando el hombre blanco ocupó con ganado las praderas que el bisonte necesitaba. A veces se pretende erigir un parque para fauna protegida rodeado por población que tiene serios problemas para comer todos los días. Hablar de equilibrio ecológico en estos casos es una más de las contradicciones ecologistas, por supuesto *self defeating*, por cuanto ni la pena de muerte (a veces se ha intentado) impedirá a esas poblaciones convertirse en agresivos furtivos y arruinar el parque, si no se diseña un esquema para que perciban esa riqueza natural como algo propio.

---

[3] Cfr. Louis C. Cramton, *Early history of Yellowstone National Park and its relation to national park policies.* U.S. Dept. of the Interior, National Park Service, Washington, 1932.

Como hemos dicho, el hombre se liberó en el neolítico de una relación ecológica con la naturaleza. Y esa noción de equilibrio (siempre por cierto desequilibrado incluso sin el hombre, de modo que surgen especies nuevas y se extinguen otras que no se adaptan a /83 condiciones cambiantes) es sencillamente inviable. El hombre hace mucho que ya no está en una relación medio-ambiental con la naturaleza, e intentar restablecerla supondría renunciar a una vida civilizada.

Pero precisamente porque estamos fuera del medio ambiente es posible el desarrollo de la conciencia ecologista, completamente inaccesible para quien está sometido a las condiciones del equilibrio ecológico. Dicho de otra forma, esa conciencia ecológica, que yo denominaría mejor «responsabilidad medio-ambiental», no se sigue de sentirse un hilo más de la red —como lo expresa el jefe Seattle—; mucho menos, como S. Francisco de Asís, hermano de los lobos, sino directamente del mandato bíblico de dominar la tierra, tal y como el progresismo ilustrado ha realizado —siempre sólo en parte— ese mandato. No menos, sino más modernidad hace falta si queremos conservar la tierra, los mares, los aires, las especies, como algo valioso a transmitir a las generaciones venideras.

Hacer de la tierra patrimonio, ése es el objetivo todavía por lograr para una libertad que hace tiempo que se emancipó de las condiciones empíricas, naturales, de su ejercicio, que se hizo proyecto infinito de autodeterminación; y que *puede* ahora (y *debe*) volver sobre esas condiciones como algo que, integrado en ese proyecto, debe ser guardado, cuidado, conservado. La tierra y los mares, las montañas, los ríos, la atmósfera, se convierten entonces en propiedad. Pero no como aquello que nos esté permitido explotar hasta su agotamiento (que sería también el nuestro), sino como capital que no debe ser dilapidado, como elemento de nuestra proyectiva autorreproducción, y cuyo enriquecimiento es condición de posibilidad de futuros progresos. Ecologismo no, conservacionismo sí. Y son incompatibles. Es la diferencia que va, de entender la naturaleza como medio-ambiente, como nicho ecológico al que tuviéramos que adaptarnos (el hombre es desde el neolítico un inadaptado biológico, y la cultura no es otra cosa que la forma de esa inadaptación: A. Gehlen parece preferible a Marvin Harris), a entenderla como patri-

monio a transmitir, más que incólume, enriquecido y mejorado./84

Permítaseme un ejemplo inmediato. Estoy escribiendo estás páginas en la playa, en la costa de Granada, donde cualquier pescador aficionado —que vive en un medio urbanizado— se lamenta de hasta qué punto los pescadores profesionales —ésos sí que están en una relación ecológica con el medio marino— han arruinado la riqueza natural del Mar de Alborán, al poner las nuevas tecnologías al servicio de su supervivencia y bienestar. Y lo han arruinado hasta la ruina de su propio medio de vida, cada vez más insostenible. Pues bien, estos días estamos viendo cómo un barco se dedica a sembrar ese litoral de bloques de hormigón coronados con unos enganches que tienen el doble objetivo de impedir el uso de artes de arrastre y a la vez de generar un arrecife artificial paralelo a la costa. Se trata de crear un coto fuera del alcance de la depredación pesquera, precisamente en la línea litoral en la que las especies marinas vienen a desovar.

La tecnología nace cuando el hombre manipula la naturaleza contra sí misma, para anular su negatividad y generar frente a ella un espacio de bienestar. Así se aprovechan por medio de la rueda o la quilla, un animal, la fuerza del viento o los hidrocarburos para superar la negatividad de la distancia. Pues bien, ahora se trata de usar la tecnología contra la tecnología misma —bloques de hormigón contra artes de arrastre— para generar espacios de regeneración natural. Del mismo modo como la recuperación de los ríos (que se habían convertido en alcantarillas) como ámbitos vitales, se está haciendo posible mediante la masiva inversión en plantas depuradoras y en complejas tecnologías de reciclaje de residuos. La regeneración medioambiental es un bien demandado socialmente, y proporcionarlo genera oportunidades para la inversión de recursos y la recuperación de beneficios. La responsabilidad medio-ambiental está abriendo un espacio empresarial, porque nuestra cultura progresista ha descubierto la naturaleza como riqueza a preservar, allí donde en los comienzos del desarrollo tecnológico fue vista como simple fuente de recursos a explotar, precisamente porque básicamente se la percibía, como ahora nos ocurre con la tecnología, como enemigo del que defenderse. /85

El progreso ilustrado arranca en el siglo XVII de lo que podríamos llamar un *horror naturae*. La naturaleza era hambre, epide-

mia, discordia y muerte. Son los cuatro jinetes del Apocalipsis, que campaban en lo que por entonces efectivamente se denominaba «estado de naturaleza». Salir de él, mediante la ley, la propiedad y el trabajo técnicamente potenciado, era el objetivo primordial, y exigía la consolidación de un espacio civil, urbanizado. Espacio desde el que el hombre, una vez garantizado el dominio de esas condiciones naturales, puede replantearse su percepción de la naturaleza, no como amenaza sino como riqueza, y como algo que más allá de su mediatización tiene ahora un valor absoluto. Descampado, huerto, parque, son las sucesivas figuras de este proceso. Y estamos en la tercera. La naturaleza puede ahora ser descubierta, guardada y conservada como parque, sólo por una libertad que, liberada de esa naturaleza como límite, en cierta medida hecha absoluta, puede ahora reconocer frente a ella a la naturaleza misma, en plano de igualdad frente a la libertad, como igualmente absoluta, como lo intangible y sagrado. Pero esto, de lo sagrado en la naturaleza y en nosotros mismos, del carácter sacerdotal de la técnica, nos llevaría ya muy lejos en los misterios de la libertad finita. Quede para otra ocasión.

EL PROBLEMA DE LA MUERTE EN J. VICENTE ARREGUI

Originalmente publicado en:
Thémata: Revista de filosofía, ISSN 0212-8365, ISSN-e 2253-900X, Nº 37, 2006, págs. 63-73

ABSTRACT:

Desde un planteamiento cercano a la vivencia personal y amistosa, el autor aborda el problema de la muerte desde la muy amplia perspectiva que se logra en la obra de J. V. Arregui titulada *El horror de morir.* La completa identificación con las tesis tratadas, hacen de este escrito más bien una glosa, en la que probablemente se pierde la distancia entre lo que autor piensa y aquello que refiere.

From a point of view close to the friendly and personal remembrance, the author approaches in these pages the problem of death from the very broad perspective gained through the lecture of the work of J. V. Arregui *The horror of death.* The deep identification with the Arregui´s thesis makes these pages more of a comment than a critic, as the distance gets lost between what the author thinks himself and what he refers to.

Conforme a uno le avanza la edad, lo que quiere decir que se ve adelantado por el tiempo, va viendo cómo deja atrás jirones de vida, que ya no puede recuperar porque tienen nombre y forma de amigos muertos. Y lo malo de ello, además de que estén muertos, es también todo lo que hay en esos recuerdos de cosas que no se cumplieron, de afectos que no terminaron de madurar. En concreto, me hubiese gustado ser más amigo de Gorka. Y no es que no lo fuésemos. Yo al menos siempre estuve a gusto con él. Y esas cosas, uno espera, suelen ser mutuas. Pero ahora que falta, estoy seguro de que era una amistad en la que yo debería haber profundizado, o al menos tengo la impresión de haberme perdido cosas, a tenor de la enorme riqueza humana que Gorka derrochó a su alrededor en los últimos meses de su vida.

Y es precisamente una sensación que tengo recién concluida la lectura de su libro *El horror de morir*[1]. En él se pone de manifiesto hasta qué punto tenía razón Fichte en que el tipo de filosofía que se tiene depende del tipo de hombre que se es. Y ello, curiosamente, allí donde, a pesar del título, se trata de un libro en absoluto desgarrado o con pretensiones existencialistas, antes bien pudorosamente revestido, sin pedantería, de una suave seriedad académica[2].

Su formación británica pesaba en él lo suficiente como para huir como del mal gusto de la ostentación sentimental. Y sin embargo, yo sé que lo que he venido a buscar a este libro es, más que una teoría académica, la experiencia de algo muy hondamente sentido, que se refleja en la siguiente anécdota: Hablábamos en la terraza de su casa de Málaga, una tarde de verano en que yo había ido a visitarle. Sabíamos ya que se estaba muriendo, y suficiente intimidad sí había entre nosotros como para no esquivar el tema. Así que nos pusimos a hablar de la muerte, y no en general, sino de la suya. (Era sorprendente y un signo de su calidad humana ver con qué naturalidad hablaba de ello, a la vez que reflejaba en forma de planes de futuro y de compromisos de trabajo a medio plazo su ilusión y esperanza de vivir. Siempre con su sorna habitual, porque al parecer si alguien intentaba agobiarle en esas tareas que él iba sacando adelante entre sesión y sesión de quimioterapia, no se cortaba en responder: «¡hombre, es que me estoy muriendo!»). En algún momento le comenté que esto de ser filósofo era una lata, y en este caso algo similar a legionarios, místicos, toreros y demás novios de la muerte, en que además de morirnos teníamos que poner buena cara en el trance, por aquello de que lo nuestro, desde el *Fedón*, era «aprender a morir». No siguió la conversación profundizando en estas vías platónicas por las que hubiese sido difícil esquivar la pedantería, pero sí recuerdo que me comentó: «yo incluso tengo un libro sobre ello», y quedándose pensativo añadió, un poco de broma: «y es como lo he escrito».

---

[1] *El horror de morir. El valor de la muerte en la vida humana*, Barcelona: Tibidabo, 1992.

[2] *Nosotros, los mortales*, era el título que Vicente Arregui originalmente pensó para su libro. Y fue sustituido en el último momento por insistencia del editor por el más truculento de *El horror de morir.*

Quedó entonces como colgado en qué sentido lo decía, así que cuando me he puesto a pensar cómo enfocaba mi escrito para el volumen de homenaje que estaban preparando Juan Arana y Jacinto Choza, he querido averiguar por mí mismo, añadiendo la melancolía a la curiosidad, a qué se quiso referir entonces. Porque debía tratarse del misterio que explicaba el ejemplo que dio a todos con su muerte, como esposo, como hijo y hermano, como amigo de tantos, pero también como intelectual y filósofo. Mucha verdad debe tener lo que escribe sobre la muerte alguien que muere así.

Una cierta desilusión me he llevado en la lectura, porque el libro es mucho más amplio de lo que yo pensaba. No se trata de una reflexión más o menos puntual e incisiva, sino de muchas y poliédricas perspectivas, en lo que viene a ser, más que un agudo ensayo, el tratado filosófico sobre la muerte y la existencia mortal más amplio y exhaustivo que yo conozco. Y no es que no aborde el misterio de la mortalidad a lo largo de sus cuatrocientas páginas. Pero ciertamente lo hace renunciando a toda pretensión de esclarecerlo de una forma que de algún modo se pudiese considerar definitiva. Al final, como siempre, la piedra filosofal se la ha llevado con él, más allá de ese límite que nosotros todavía no hemos traspasado. Pero para mí, esas páginas me han parecido que vienen de allí, como algo de ultratumba, y en cierto sentido, como toda verdadera filosofía, revelando un oráculo que yo todavía no soy capaz de entender.

Algún día volveremos a hablar de ello, Gorka, y espero que entonces me lo cuentes, otra vez y más claro.

* * *

Antes de entrar a discutir algunos puntos que me han parecido especialmente interesantes en la obra que tratamos —tampoco se trata de hacer una estricta recensión— quiero aquí señalar algo que a mí me parece importante y que tiene, o tendrá en el futuro, un alcance historiográfico. Y es que en *El horror de morir* se reúnen una serie de características metodológicas que hacen de ella una obra de escuela, en el sentido de que ponen de manifiesto la relación de Vicente Arregui con una serie de autores —Higinio Marín, Manuel Fontán, Guillermo Echegaray, Daniel Innerarity, Ignacio Aymerich, María García Amilburu, María Elósegui, y, en la medida en que me quepa el honor de incluirme,

un servidor, por mencionar sólo algunos— que inician su carrera docente e investigadora muy especialmente influidos por el magisterio de Jacinto Choza y en los que se que refleja un ambiente intelectual y humano ligado a las Universidades de Navarra y Sevilla, que fue en su día especialmente fecundo como punto de arranque de numerosas obras, y brillantes, como la que estamos tratando en estas páginas.

Se trató de un momento histórico irrepetible. La muerte en plena juventud de Antonio Ruiz Retegui en el año 2000 y ahora en 2005 la de Gorka, de alguna forma clausuran ese periodo, juvenil en su esencia como todas las escuelas o «círculos», en el que los dos, a su manera, tuvieron un especial protagonismo, contribuyendo con su obra intelectual y con su carácter humano a lo que fue un proyecto intelectual en muchos sentidos logrado y mágico. Y en otros también dramático, sin que sea éste el momento para entrar en los detalles biográficos y sociológicos que lo marcaron. Pero una mención de este entorno sí es necesaria, porque si alguna vez hubo una escuela «choziana» (y ciertamente la hubo porque la influencia filosófica y humana de Jacinto Choza es decisiva en la articulación de este grupo), Gorka representa su más viva encarnación. Y no sólo porque es el que más fielmente sigue y amplia el sendero filosófico abierto por Choza en el ámbito de la antropología filosófica, sino porque, más allá de la fidelidad en temas y referencias, la obra de Vicente Arregui, y para mi gusto muy especialmente ésta que comentamos, refleja de una manera especial esa unidad de discurso y método, y la hacen especialmente significativa, más allá de la autoría personal, de las inquietudes filosóficas de todo un grupo.

Veamos algunas de sus características. Por ejemplo, la amplitud histórica del marco de referencias, o lo que podríamos denominar la comodidad histórica del discurso filosófico. De este modo, sin renunciar a su sistematicidad, es decir, al carácter en virtud del cual lo relevante de una teoría es su referencia final a la verdad, y no su origen histórico o la autoridad que lo respalda, no es menos cierto que va ganando matices, cobrando peso y forma, al hilo de la constante discusión con los grandes clásicos de la historia del pensamiento filosófico, y también de los autores que desde las ciencias humanas —psicología, antropología cultural, sociología, etc— hacen al caso que se discute. Las referencias son constantes a Heidegger y Epicuro, a Descartes y Sar-

tre, a Hölderlin y Platón; pero también a Clifford Gertz, Freud o Viktor Frankl, y sin dejar de lado, en un tema sobre el que tanto ha reflexionado la poesía, a Rilke y Quevedo. Todo ello de una forma tremendamente enriquecedora, en el sentido de que todas esas referencias se explicitan de modo que uno no sólo aprende lo que Vicente Arregui tiene que decir sobre la muerte, sino pasajes sumamente centrales de las doctrinas de estos autores.

Esto es importante. Uno de los peores vicios del discurso académico es dejar implícitas las referencias históricas, como un arcano o doctrina iniciática que se da por supuesta, y que hace suponer a los incautos lo listo y sabio que es el que escribe o diserta, cuya sabiduría se recorta contra la ignorancia del que lee o escucha, que sigue al final sin entender nada. No hay autor más implícitamente citado, y menos explicado en las múltiples referencias, que Heidegger, por ejemplo; que se ha convertido así en el soporte de la más vacía pedantería filosófica, adornada de insufribles «alemanajos». Hay que leer a Jorge Vicente para enterarse por fin de lo que quiere decir «ser para la muerte», sin que le recuerden a uno las primeras lecciones de un método de alemán con aquello del «*sein zum Tode*» . Y al final de la lectura no nos sobran ni una de las cuatrocientas páginas del tratado; y tanto más se ha enriquecido nuestra cultura filosófica y literaria. Una delicia.

Todo ello sin que estas referencias se pierdan, como fácilmente sucede en tantas monografías, en el piélago de la erudición. Lo que indefectiblemente ocurre cuando en los autores citados deja de interesar lo que dice más que quién lo dice, por tanto la verdad del discurso más que la autoridad rimbombante de sus apoyos históricos. En eso del «ser para la muerte» interesa más entender el carácter definitoriamente mortal de la existencia humana, esto es, más lo que Heidegger quiere decir —por eso se explicita— que que sea él quien lo diga.

Por último, hay algo importante en esta «comodidad histórica». Y me gustaría mencionarlo con cuidado, primero porque no deja de ser una interpretación mía en la que muy probablemente proyecto opiniones muy personales (y no puedo por menos, porque en mi lectura de la obra de Gorka no he conseguido establecer una distancia crítica y casi asumo como propias sus tesis y actitudes, contaminándolas entonces también con las

mías), y segundo porque estoy seguro que con ello voy a chocar con algún otro interprete de la obra de Gorka. Quiero decir, contra lo que podría parecer a primera vista, que la actitud de Vicente Arregui frente a la historia de la filosofía no es en absoluto indiferente, ni la elaboración de fuentes responde a un criterio sincrético. Insisto, aunque superficialmente pudiera parecer así, porque esta apariencia sincrética es un rasgo muy típico que toda la escuela choziana toma del maestro. Y sin embargo, al final, el cuidadoso lector no puede menos que reconocer que todo ese campo de referencias históricas está fuertemente articulado por una valoración crítica en la que las referencias a Aristóteles y Tomás de Aquino son tratadas con un especial respeto. Igualmente, conforme avanza el libro, las tesis de Gorka van cobrando un significado en el que en absoluto está ausente el significado religioso de la muerte, primero en la medida en que se trata de un hecho culturalmente interpretado, y muy concretamente para el autor y la mayoría de los posibles lectores, en el marco de una cultura cristiana que tiene para Gorka Vicente una validez personal que trasciende la meramente sociológica. De este modo toda la reflexión sobre la muerte termina ubicada en el contexto de lo que podríamos denominar una filosofía cristiana, incluso tomista. Lo que podría quedar dicho sin más, si no fuese porque esta adscripción suele tener un sentido de militancia escolástica, y sobre todo de exclusión de otras opciones, que está muy lejos de la intención filosófica y del estilo de pensamiento de Vicente Arregui.

Una vez más, se trata de una característica de escuela típica de Jacinto Choza, en el que una muy básica formación aristotélico-tomista y un sólido compromiso cristiano se manifiesta precisamente en el desarrollo de un pensamiento filosófico, laico más que apologético, y sobre todo abierto a, e incluso simpatizante con, las corrientes filosóficas más contemporáneas. De este modo esta escuela se convirtió así en un movimiento renovador en el que el pensamiento filosófico cristiano alcanzó una vitalidad que en España no se veía desde el siglo XVII. Y esta obra de Vicente Arregui, en una síntesis casi perfecta de ortodoxia e innovación, fue uno de los signos más maduros de ese movimiento.

* * *

En un intento inicial de descartar planteamientos extremos, se enfrenta en primer lugar Gorka a la tesis epicúrea de que la muerte es un mero acontecimiento biológico fundamentalmente exterior a la vida humana. El resultado de «morir» es un «estar muerto», y por tanto es algo que no afecta ya a la vida. Mientras se vive no se muere; y cuando se muere queda destruido el sujeto al que la muerte podría afectar. Por ello, toda la antropología de la mortalidad, y el desarrollo del sentimiento religioso que la acompaña, es simple consecuencia del miedo a un más allá absolutamente injustificado, pues no hay nada más allá de la vida.

Aparte la implausibilidad que de antiguo ya tiene el argumento epicúreo, Vicente Arregui se posiciona frente a él cuestionando la supuesta exterioridad de la muerte como simple hecho biológico, por cuanto morir no parece ser un acto puntual sino una actividad de la vida misma, por la que, lejos de la exterioridad absoluta pretendida, la muerte pertenece a la vida como un límite, pero ciertamente interno, de modo que vivir es *ab origine* un «estar muriéndose». La muerte es algo que afecta a la existencia humana esencialmente, en el sentido de que todo existir humano es un cierto morir. No es que nos muramos, es que *somos* mortales.

Frente a este planteamiento epicúreo, la más reciente filosofía de la existencia, desde Kierkegaard y muy especialmente en la analítica existencial de M. Heidegger, ha insistido en que la muerte, no sólo es esencial a la vida finita, sino que es además el acto más propio y personal (como señala Sciacca), y en cualquier caso aquel que clausura dicha existencia haciendo de ella una totalidad en la que es posible la reflexión. Una reflexión que de otra forma quedaría abierta en la inautenticidad. La existencia humana se entiende así como un ser-para-la-muerte, precisamente en la anticipación de esa muerte que hace la angustia. Huir de ella, y vivir como si no hubiésemos de morir, tiene por resultado la dispersión de la existencia en lo impersonal. Por el contrario, la decisión de asumir ese último límite de la existencia que es la muerte, abre la posibilidad, junto a la reflexión y la autenticidad, de una existencia libre.

Vicente Arregui señala así lo que, en contraposición al mero *factum* biológico, él denomina el sentido biográfico de la muerte. Pero ciertamente para denunciar a renglón seguido la escasa

plausibilidad de un planteamiento en el que igualmente se pretende de forma especulativamente inviable hacer de la muerte algo existencialmente manejable, esto es, quitarle el aguijón a eso que desde cualquier punto que se mire constituye ciertamente el «horror de morir».

Gorka V. Arregui se recrea en la muerte en la guillotina de Luis XVI y María Antonieta, que rubricaron su vida y la dignificaron asumiendo como propio un fin terrible, en contraposición al penoso espectáculo de una Madame Du Barry implorando clemencia a los verdugos. Y señala que es cierto que el hombre puede trasformar en libre decisión, en algo dramáticamente humano, incluso la injusticia del crimen, o en este caso la banalidad de una existencia anterior. Por seguir con el mismo escenario, Dickens en *Historia de dos ciudades*, se recrea en la grandeza que tiene el que al final asume como propia una muerte por error o en lugar de otro. Pero esta desbiologización de la muerte, hasta hacer biografía y reflexión de toda ella, tiene límites evidentes, y al final toda la pretensión del ser-para-la-muerte acaba siendo voluntad de poder ser sí mismo, más allá de esa muerte que así se conjura. Al igual como el *cogito* cartesiano se constituía a sí mismo en el ámbito ideal de un pensamiento puro, y trascendía así el mundo de la extensión solo en el cual acontece la muerte como hecho físico-biológico, igualmente la existencia decidida a morir y que asume su propia angustia, de algún modo se redime de los límites de la muerte.

Pero no todo el mundo muere haciendo historia (que no el ridículo como la Du Barry) al estilo de Luis XVI, en un acto que la dignidad pretende que sea infinito. Ni siquiera al final de larga y fecunda vida, respetado por muchos y dejando buena (o mala) memoria de sí. Hay quien sencillamente se tropieza y desnuca de la manera más tonta, o hay niños con toda una promesa de vida por delante que mueren porque unos bichitos con nombre terminados en «coco» se empeñan en vivir y reproducirse en los pulmones de las criaturas. Dicho de otra forma, hay veces que la muerte, especialmente la de otros, es sencillamente inoportuna, impertinente, o sea, «inasumible», y en ella se pone de manifiesto el simple sinsentido de la vida, la imposibilidad de cerrarla en su temporalidad en una reflexión con pretensiones de infinitud. O lo que es lo mismo, morir es muchas veces, pero siempre en general cuando se piensa en ello como lo que va a suceder a

uno o a alguien querido, un absoluto horror o desgracia. De este modo, la pretensión existencialista de interiorizar la muerte y transformarla en biografía tiene el límite mismo de la finitud, y la muerte es entonces algo que se nos viene encima, siempre desde fuera, o por usar una expresión más británica, que hubiera sido seguro del gusto de Gorka, morirse es algo que suele venir mal. No la culminación de una biografía, sino su inoportuna, molesta y perentoria conclusión.

Desde este punto de vista, la idea de mortalidad, que nos tenemos que morir, es algo que en la experiencia milenaria que la humanidad va haciendo de sí misma, nunca tiene la última palabra. Señala Vicente Arregui que esa idea de mortalidad implica un límite en medida importante dialéctico, en el sentido de que sólo desde su propia negación, desde el más allá de sí mismo, tiene sentido como tal límite. Lo mismo la muerte, que es algo que si por un lado resella la mortalidad de la existencia, al mismo tiempo lo hace desde horizontes que fenomenológica y ontológicamente abren esa existencia humana a ámbitos de inmortalidad. Y por eso la mortalidad se entiende siempre como problema, muchas veces, a la manera descrita en el *Fedro*, como una caída, a saber, a una esfera o territorio en el que el hombre que a la vez se siente pariente de los dioses se ve como extraño y perdido de sí mismo.

* * *

Nuestra conciencia de mortalidad tiene algo esencial que ver con la trans-temporalidad o eternidad, con la inmortalidad pues. Y de hecho, solo en la medida en que la conciencia humana trasciende el tiempo, aparece la muerte en el horizonte de su autoconciencia. Los animales no saben que son mortales. Quizás ni siquiera debiéramos decir que lo son, sencillamente se mueren. Por eso la conciencia de mortalidad se da siempre como un problema, y la muerte aparece en nuestro horizonte vital fenomenológicamente como un «horror», como algo que contradice esa autoconciencia, que de alguna forma se sabe a sí misma como infinita.

De este modo Vicente Arregui explora a continuación las posibles formas de esa conciencia de eternidad que de alguna forma acompaña a la de mortalidad como su reverso. Y en primer lugar —aunque no sigamos aquí el orden sucesivo de su exposic-

ión— hemos de referirnos, como no podía ser menos en un antropólogo, al sentido cultural de muerte e inmortalidad. De una forma muy primordial, una cultura es una forma de interpretar el *factum* biológico de la muerte, una forma pues de enfrentarnos al horror de morir, dando un sentido social a la conclusión de la vida. Pero por ello es también una forma de situar la vida temporal del individuo en un horizonte que lo trasciende, y que trasciende su propia muerte. Que los trazos que conservamos de las culturas más antiguas o primitivas sean precisamente los enterramientos; es más, que la antropología reconozca maduro el proceso de hominización sólo allí donde la cultura, más allá de la mera instrumentalidad, alcanza formas elaboradas de tratamiento del cadáver, nos indica cómo la muerte, lejos de ser un final, es el principio de muchas cosas, y en no pocos casos la puerta de acceso a una nueva forma de vida privilegiada, como antepasado, como héroe victorioso, como sabio fundador, como alma redimida, etc. Las culturas son formas de administrar la inmortalidad y de regular para el hombre el acceso a lo infinito y divino.

También con las formas culturales y con el modo de enfrentarse con la muerte, tiene que ver la sexualidad. Y Arregui explora este fascinante territorio, desde el punto de vista cultural y biológico, pero también psicológico y poético. Porque bien parece que amor rima conceptualmente con muerte y, una vez más, con inmortalidad. De hecho, la sexualidad es el modo de reproducirse de lo finito, de lo que sólo es —como señala Platón en el mito del Androgino en el *Banquete*— la mitad de sí, y se reconoce a sí mismo por medio del otro en el fruto de la unión. Que ese fruto sea efectivamente otro, es signo de la finitud del que así engendra. Por eso la sexualidad tiene como condición la muerte de los progenitores. Como señala Schopenhauer, ellos, y la pasión que los echa en brazos del otro, son puro juguete de la especie en su afán de perpetuarse, y deben morir. Pero en pocos ámbitos como éste se pone de manifiesto esta implicación dialéctica de muerte e inmortalidad. La sexualidad es otra forma de abrirse a la inmortalidad. Al menos lo es en la especie humana, razón por la que la relación sexual inmediatamente (desde la tabuización del incesto) se institucionaliza y se hace sumamente compleja, más allá de la mera biología. No es la especie, sino la *gens*, el medio que el hombre tiene de perpetuarse; no en la im-

personalidad biológica, sino precisamente en el ámbito jurídico que es cuna de identidades.

La sexualidad asume psicológicamente la forma del amor. Se trata de un sentimiento complejo que expresa la satisfacción de la voluntad en la afirmación de su objeto. Más bien de su sujeto, porque lo que hace la voluntad amorosa es afirmar como absoluto, más allá de toda relativización, algo que en definitiva reconocemos como sujeto. Por utilizar conceptos kantianos: el amor es la forma de acceso al reino de los fines, en el que nos reconocemos unos a otros como sujetos absolutos y nunca como objetos o medios de la propia acción. En su complejidad ontológica, este sentimiento y el acto de la voluntad que lo constituye, se aplica en muchos ámbitos, y uno puede amar a sus amigos, puede incluso sentirse obligado a amar a los enemigos, y hay quien se enamora de su colección de sellos o, ciertamente, de su equipo de fútbol. Pero Vicente Arregui señala que para nosotros los mortales la relación sexual es el *analogatum princeps* de la actividad amorosa, que tiene primariamente un sentido erótico, que surge con la pareja, se extiende a los hijos, se vuelve hacia los padres, recoge en los antepasados la memoria de la totalidad pasada, y se proyecta en los descendientes como responsabilidad por la misma totalidad futura. De este modo, por ejemplo, el amor es —permítaseme la expresión— una máquina de rescatar sujetos, cosas, vivencias, de la corrosiva acción del tiempo, y al final, de la muerte misma. Cita Vicente Arregui a Josef Pieper y Gabriel Marcel cuando dicen que amar significa decir: «tú no moriras». Por eso está el amor tan ligado a la memoria, como aquello que al final pretende que no pase el tiempo, mejor, que ese trascurrir no haga daño a quien lo sufre. Lo que la memoria pretende es revivir, que no venza la vejez, que no triunfe la muerte…, resucitar. Y esa misión redentora del tiempo, dice la tradición, es la propia del corazón, del amor. Por eso amar es recordar.

Pero por más que el corazón así entendido sea órgano de eternidades, dice Vicente Arregui que no logra demostrar la eternidad que pretende. En efecto, no es un instrumento epistémico. Y una cosa es desear la eternidad de lo que se ama, y otra conseguirla. Por eso se hacen los recuerdos melancólicos, como aquello que guarda la ausencia. Y eso, en efecto, ocurre en todos los fracasos que el amor experimenta con cada muerte. Por eso

el amor se mezcla con la sexualidad, en esa síntesis de ambos que es el erotismo, para ver si entre fracaso y fracaso en su eterna lucha con la muerte, al menos, de momento, procrea algo, que inmediatamente, sin embargo, se escapa fuera de control.

A veces es incluso peor, y ese fracaso en que el amor parece consistir le lleva a buscar refugio en la muerte misma, y el erotismo se hace suicida y/o asesino. Sabiendo que el tiempo acabará por traicionarlo, el amor desesperado busca escaparse en la muerte misma de ese reto que el tiempo le plantea. Seguir el comentario que Gorka hace en estas páginas de la leyenda de Tristán e Isolda es uno de los momentos más bellos de su lectura.

Y sin embargo, pese a todo, y aunque no pueda demostrar la eternidad que pretende, no parece una última palabra que el amor encuentre su mejor expresión en esta desesperación. Antes bien, parece por naturaleza acompañar al amor más bien la virtud de la esperanza, que es precisamente el hábito con el que la voluntad se enfrenta activamente con la miseria, la caducidad, el daño del tiempo, y efectivamente, en último término, con la muerte misma. Vicente Arregui recurre de nuevo a la poesía, pero me atrevo a interpretarlo bien si digo que este recurso no es rendición de la razón y que Gorka hace un uso —siento el horror que esto pueda producir en sus no pocos amigos postmodernos— «epistémico» de la poesía misma, que se entiende no sólo como expresión del sentimiento sino como forma de saber (habría que decir, como forma no epistémica de la episteme; pero sería demasiada dialéctica para la sólida formación analítica de Gorka). De hecho sus comentarios a los versos de Quevedo son simplemente geniales (siento no poder acompañarle en su entusiasmo por Rilke), y se apoya para justificar la fuerza del amor ante la muerte, en ese gran cascarrabias de una Castilla ya vieja, que se va acostumbrando poco a poco a perder todas las guerras, pero que en la vejez, vano ya todo juvenil y natural optimismo, aun escribe lo de «Alma a quien todo un dios prisión ha sido, / Venas, que humor a tanto fuego han dado, / Médulas, que han gloriosamente ardido, / Su cuerpo dejarán, no su cuidado; / Serán ceniza, más tendrán sentido; / Polvo serán, mas polvo enamorado».

* * *

Recorridas esas sendas poéticas rastreando eternidad en el entorno de la muerte, Vicente Arregui aborda también los argumentos tradicionales en pro de la inmortalidad del alma, que tienen dos raíces diferentes. Platónica una, se trata en el fondo de una tesis ontológica sobre el carácter dual de la(s) naturaleza(s) humana(s), en virtud del cual la muerte sería un acontecimiento del mundo material que no afecta a la entidad ideal que es el alma, que incluso se ve «liberada» al dejar atrás el «velo» de su propia corporalidad. Sin entrar en los detalles, parece claro que esta tesis adolece de muy serios problemas en el orden ontológico.

Frente a un dualismo de «naturalezas», la tesis aristotélica de un dualismo de «principios» parece ofrecer una vía más andadera, y Vicente Arregui va a transitar por ella, pero con una enorme prudencia filosófica, avalada ya por el hecho histórico de que el mismo Aristóteles sea, como poco tibio, si no escéptico, a la hora de avalar la idea platónico-socrática de algún tipo de inmortalidad personal (ya de por sí problemática en el contexto de la cultura griega, en el que dicha inmortalidad, sin dejar de ser un anhelo socialmente operativo, no encontraba asideros religiosos en los que anclar una esperanza). El argumento de que la mente humana es capaz de operaciones inmateriales y que por tanto —*actiones sunt suppositorum*— el alma es de algún modo sujeto operativo capaz de una cierta independencia respecto del cuerpo, no termina de convencer a Aristóteles, que entiende que ese intelecto que es por sí mismo activo es algo divino y universal. Y aunque es ciertamente inmortal no parece que garantice esa inmortalidad para la substancia que somos cada uno, que está esencialmente ligada al cuerpo. Es aquí donde Tomás de Aquino se desliga de ese pesimismo aristotélico y entiende que, en cualquier caso, el intelecto, incluido el intelecto agente en el que el sujeto humano constituye su autoconciencia, está corporalmente individuado, de modo que su posible supervivencia, que es por lo demás coherente con el carácter espiritual de su actividad («Venas, que humor a tanto fuego han dado», entendido esto ahora en el sentido de la pura actividad intelectual), de algún modo garantiza la inmortalidad personal. Insisto, prudentemente y, hay que decir, sin entusiasmo, Vicente Arregui se suma a este argumento filosófico, que, ya de por sí epistémicamente débil, deja bastante frío el ánimo de quien busca un asi-

dero a su deseo de inmortalidad. Quevedo consideraría más concluyente su poesía, y parece que Gorka también.

Sin embargo, ese argumento tomista creo que se puede hacer más plausible si lo reformulamos en otros términos, que tienen que ver, más con la constitución de la autoconciencia, que con el carácter intelectual de la actividad mental (aunque al final sean la misma cosa). Hegel considera que la autoconciencia es absoluta, y en ella misma ciertamente inmortal. Y el caso es que es precisamente ese carácter infinito de la autoconciencia la que plantea el problema de la muerte tal y como lo venimos tratando, a saber, como un «horror», que ahora tendríamos que decir es, además de existencial, antológicamente inasumible. Eso de «moriré, y seguirán los pájaros cantando», no está nada claro, si toda autoconciencia se presenta a sí misma de algún modo como soporte infinito del mundo. Pero probablemente sí es cierto que recorriendo esta vía especulativa, la filosofía abandona (aunque quizás no lo emprendiese nunca) «el seguro camino de la ciencia», y se hace de nuevo quevediana y pariente de la poesía.

Gorka, por grande que sea el respeto que guarda ante el argumento tomista, es inconclusivo, y creo que eso hace su obra tanto más plausible. Junto a la idea de que una posible inmortalidad personal es algo más para «esperar», que incluso para «creer», y no digamos para «demostrar».

* * *

Por ello, mucho más entusiasta, incluso filosóficamente, se muestra con el tratamiento estrictamente religioso y cristiano de la idea de inmortalidad, precisamente a partir de la idea, también tomista, de que, por más que quepa pensar una vida transcorporal, parece evidente que la corrupción del cuerpo que la muerte representa deja la identidad personal (la unidad substancial de la naturaleza humana, por usar la terminología escolástica) dañada hasta extremos que dejan insatisfecha la esperanza. Almas sin cuerpos terminan siendo fantasmas, espíritus errantes, la Santa Compaña. Y el afecto, hacia nosotros mismos, y hacia los allegados muertos, no deja de ser, y Vicente Arregui cita expresamente a San Juan de la Cruz: «dolencia de amor que no se cura, si no con la presencia y la figura».

Por eso, la esperanza, más allá de la simple pervivencia eterna del espíritu, se hace ambiciosa de la resurrección; y eso significa, de la recuperación con los cuerpos de lo que el tiempo y la muerte se llevaron. «Mirad que yo haré nuevas todas las cosas», reza en el Apocalipsis la promesa Mesiánica. ¿Y qué es eso sino satisfacer la siempre fracasada pretensión de la memoria, de volver a empezar, de revivir, de rehacer, en definitiva de redimir? Y es que posiblemente lo que anhelamos en la inmortalidad, no es la indefinida pervivencia en el tiempo, que no se ve por qué iba a ser un bien; por supuesto, tampoco el «eterno retorno de lo mismo», que bien podría ser un horror peor que la muerte, sino «recuperar el tiempo perdido», en un sentido que cobra ciertamente un carácter moral. La argumentación se hace aquí muy tenue, y Vicente Arregui ya apenas deja apuntado que al final la muerte quizás se entienda mejor como pena y castigo, como restitución de la justicia dañada por el pecado. Y la inmortalidad entonces como redención y perdón.

A la postre, así empezó la filosofía con el famoso texto de Anaximandro: «De donde todo procede allí todo tiene que volver; pues las cosas deben unas a otras remisión, según el orden del tiempo». Texto tan original como oscuro, al que sustituye la claridad de la esperanza: «El que cree en mí, aunque haya muerto, vivirá».

QUÉ SIGNIFICA «SER LIBRE»

Originalmente publicado en:
Thémata: Revista de filosofía, ISSN 0212-8365, ISSN-e 2253-900X, Nº 41, 2009, págs. 474-481

ABSTRACT:

Antes de pronunciarnos sobre cuestiones que tienen que ver con la libertad, parece interesante evaluar el uso que hacemos en el lenguaje ordinario de expresiones en las que empleamos el adjetivo «libre». Los argumentos ontológicos contra la libertad defenderían una tesis complicada si fuese el caso que pudiésemos usar con sentido ese adjetivo en una intención afirmativa. Esa palabra parece referirse, ciertamente de muchas maneras, a la capacidad de algunos entes para moverse «por sí mismos», más que a la idea kantiana de libertad como origen absoluto de una serie causal.

Before we can take a position on questions concerning freedom, it seems interesting to evaluate the use we make in the ordinary language of expressions in which we apply the adjective «free». Ontological arguments against freedom would defend quite a difficult stance if it would be the case of a sensible use of this adjective in an affirmative intention. That word seems to refer, sure in many different ways, to the capacity of some beings of moving «by themselves», more than to the Kantian idea of freedom as the absolute origin of a causal series.

Cuando tratamos de entender algo sobre la libertad, los problemas que plantea, acerca de si somos o no libres, en qué medida, sobre qué cosas y en qué circunstancias, a lo largo de la historia los hombres nos hemos remitido, por ejemplo a los oráculos religiosos, a las doctrinas teológicas, a las prácticas jurídicas, a los contextos políticos, a la introspección psíquica, y por supuesto a la teorización, filosófica primero y científica más recientemente. Volveremos después sobre ello. Pero antes quisiera plantear esta cuestión en el contexto, a mi entender más básico, del uso que hacemos del lenguaje, no en concreto, al expresar esto o aquello, sino en general, al «decir algo de algo» (*ti kata tinós*), que parece la forma general del lenguaje en absoluto, es decir, con independencia de las circunstancias empíricas de su uso. Y este análisis lingüístico tiene sentido, porque, aparte otras consideraciones, «libertad» es un término abstracto de la

lengua castellana, que tiene que ver con el uso que hacemos del adjetivo «libre». Qué significa «ser libre»; si tiene sentido el uso de esa expresión, en qué contexto y con qué límites, parece una cuestión interesante, quizás previa a, y clarificadora en cualquier caso respecto de, elaboraciones más complejas de una teoría de la libertad.

Parece en primer lugar que «libre» se dice de muchas maneras. Puede ser libre (o no) un pájaro que vuela, un animal en medio de la naturaleza, un sujeto propietario y otro comprador ante un notario que da fe de una compraventa, un ciudadano que emite un sufragio, un chaval que vuelve a casa cuando él quiere y no cuando le gustaría a sus padres, un preso que sale de la cárcel, un voluntario que se alista a la legión, incluso una piedra que cae en el vacío «por su propio peso», /475 igual que un paracaidista que se empeña, en «caída libre», en abrir su salvador artilugio lo más tarde posible y lo más cerca del suelo. Es difícil buscar un común denominador semántico a todas estas situaciones pragmáticas.

Antes de intentarlo vamos a dar un paso atrás para detenernos en eso que hemos llamado antes la forma del lenguaje en general. Hablar, en un sentido pleno que se da fundamentalmente en las descripciones, es referirse a algo, a «cosas del mundo», para decir algo. Pero no basta con esta idea de que el lenguaje tiene un sentido y una referencia. No vale sólo con suponer que las «proposiciones» reflejan «hechos» (que «p» se refiere a p) y en este sentido son verdaderas[1]. Es importante considerar, por añadidura, que lo que el lenguaje dice, el «algo» dicho, se refiere a algo, es decir, se dice «de algo»[2].

Esto significa que el lenguaje expresa algo que remite como «propiedad» a algo que ya no es parte de lo dicho, es decir, que «subyace» a eso dicho y se manifiesta en ello; de modo que la verdad es desvelamiento de eso que subyace como «sujeto». Lo primero que básicamente dice el lenguaje en cuanto tal, es que la realidad a la que nos referimos consta de sujetos, esto es, de

---

[1] Este planteamiento está implícito en el *Tractatus* de Wittgenstein, y de él resulta la idea de que el lenguaje reproduce el mundo físico, de modo, más bien, que el mundo no es otra cosa que el reflejo de, o lo «imaginado» por, las proposiciones. De ahí la radical conclusión ya en la segunda línea del *Tractatus*: «Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge» (1.1).

[2] *De anima*, 430 b 26.

cosas que tienen propiedades, determinaciones propias, y que se muestran como tales en los discursos que las describen.

Esto lo expresa el lenguaje básicamente mediante el verbo «ser», que en la plenitud de su uso, afirma (o niega): 1) la existencia de algo que trasciende el lenguaje; 2) la atribución a ese algo como a un sujeto de las propiedades o determinaciones que aparecen en el discurso en la forma de predicados; y 3) la identidad, al menos relativa, entre el sujeto y el predicado, en el sentido de que el sujeto que existe es aquel del que decimos que es esto o aquello[3].

Es fácil reconocer en esta somera descripción la estructura básica de la ontología aristotélica, que básicamente suscribo, y que afirma que la realidad consta de elementos que son sujetos de sus propiedades, es decir, que son «por sí» (*kat'autós*) lo que decimos de ellos que son. Sócrates es «por sí» un hombre y un animal, e incluso las determinaciones accidentales como ser ateniense o filósofo las posee como algo propio. Naturalmente, con esto trasponemos a la realidad, a lo que es, al ente, la estructura básica del *logos*, del discurso predicativo. Pero no /476 podemos hacer otra cosa. So pena de admitir que el lenguaje, no es que alguna vez sea falso, sino que siempre lo es y que nos engaña absolutamente sobre la estructura básica de lo real[4].

---

[3] Es la filosofía analítica la que ha señalado estas tres funciones e insistido en la necesidad de diferenciarlas (cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus Logicus-Philosophicus*, 3.323, y R. Carnap, «Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache», *Erkenntnis*, 2 (1932)). Sin embargo, sin poner en duda la utilidad del análisis de las múltiples formas en que se dice el ser, igualmente es útil poner de relieve su carácter sintético y la esencial conexión entre esas tres citadas funciones, allí donde el ser se dice en su pleno significado. Por ejemplo, hay una diferencia entre el sentido restringido en el que usamos el verbo ser cuando decimos «el hombre es mortal» (*suppositio simplex*), que cuando, usando el verbo ser en la plenitud de su significado, decimos «Sócrates es hombre» (*suppositio personalis*). En este caso, la semántica del ser sirve de punto de arranque de una ontología, que sería fallida si decimos que «el hombre» es un ente, porque ahí el verbo «ser» evidentemente no dice la existencia.

[4] La invitación al silencio que nos hace Wittgenstein al final del *Tractatus* («Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen»), tendría que hacerse universal, porque nada habría en absoluto que pudiera ser dicho con sentido.

Con esto se pone de manifiesto la esencia onto-lógica, tanto del logos, del lenguaje mismo (del que hemos de suponer que básicamente refleja la estructura de lo real), como del ente que en él se expresa, que como sujeto de sus propiedades podemos llamar «substancia». Como el lenguaje, en esa su forma predicativa, expresa el ser, podemos decir que la substancia es lo que es, el ente, como lo que es por sí y no por otro[5].

Por otra parte, ese «ser» que el discurso expresa, a la vez como existencia, identidad y atribución, no es una simple función gramatical. En muchas ocasiones se ha contrapuesto una «filosofía del ser» a una filosofía de la historia, de la existencia, como contraposición entre lo lógico y lo vital, lo estático y lo dinámico, efectivamente entre el ser y el devenir. Pero en esta contraposición, supuesta, se refleja más bien, o la tardía corrupción de la escolástica, o la inadecuada caricatura de sus adversarios. Porque el ser, que se dice de muchas maneras, se dice primariamente según la potencia y el acto, mejor, según la actividad (que siempre precede a la potencia y en la que termina el movimiento). Y entonces, el lenguaje, lo que verdaderamente expresa, a la vez que el ser, es la actividad del ente. Por ello, la subjetividad que dicho lenguaje «pone», mejor «supone», al referirse a algo, no es simple centro de gravedad lógico, sino un foco original de despliegue activo. Que el ente es substancia significa ahora que es lo que actúa por sí y no por otro; lo que tiene en sí el principio de su movimiento[6].

Tan no estamos aquí ante una concepción estática o logicista que más bien el prototipo de substancia resulta desde esta perspectiva aquella que muestra esa actividad en el despliegue dinámico de una diversidad que sin embargo mantiene su identidad subjetiva en eso que nosotros llamamos vida y que los griegos denominaban *physis*. *Physis* es lo que desde sí mismo se desarrolla creciendo, al menos hasta que hace crisis, colapsa y muere. Es el horizonte de la generación y la corrupción.

La naturaleza es de este modo el despliegue dinámico de la substancia en su actividad propia, es el movimiento que tiene su principio en el ente mismo del que surge y es expresión. Y así

---

[5] Por eso, substancia y ente, sin otra especificación, son para Aristóteles lo mismo (cf. *Met*., 1028 b 4).

[6] Cf. *Phys*., II, 1; 192 b.

distingue Aristóteles entre el movimiento natural, en el que el ente desarrolla su forma propia, y el movimiento *kata techné*, en el que al ente se le impone una forma extraña que es entonces resultado de la acción de otro. Es natural que el roble dé bellotas, pero por sí mismo no produce armarios, que son más bien resultado de una acción externa, frente a la que el roble no es activo sino pasivo. Así, y muy a propósito de lo que nos interesa, distingue Aristóteles entre el «movimiento natural», en el que el ente es activo por sí mismo, y el «movimiento violento», en el que el ente recibe la acción de otro como algo /477 también impuesto desde fuera[7].

La violencia o la coerción resultan así elemento necesario de toda expansión tecnológica, *kata techné*. De modo que Aristóteles estaría de acuerdo con Adorno en la consideración de que tecno-logía es tecnocracia, y de que esa lógica impuesta sobre la naturaleza es *«Logik der Macht»*, «lógica del poder». Pero no hace falta ir a la tecnología, porque esa contradicción se da en el seno mismo de la naturaleza. Así, es «natural» que una vaca se coma una col. Pero lo es para la vaca. Porque para la col es una catástrofe en contra de su naturaleza y una fuerza que se le impone desde fuera.

Aristóteles no abunda en ello, pero es evidente que en ese análisis lingüístico va implícita, primero una ontología general, y luego una ontología de la libertad. Porque, en efecto, tal y como hablamos de él y en tanto que tiene naturaleza propia, el ente es lo que es capaz de actuar por sí, de ser principio de sus actos. Y aquí es donde tiene sentido el uso del adjetivo que nos interesa: para el ente capaz de movimiento propio, es decir, para todo ente en la medida en que es, por sí y no por otro; que tiene forma propia como actividad que se determina a sí misma; en general, para todos los entes que tienen en sí el fin de su propia actividad (y que a partir de un cierto nivel podemos llamar seres vivos), «ser» es lo mismo que «ser libre». El adjetivo es semánticamente coextensivo con el verbo, lo que significa que tiene un sentido trascendental. Todo ente, en tanto que es, es libre. Este carácter trascendental nos da ahora una pista sobre una cuestión decisiva: «ser libre» lo mismo que «ser» se dice de muchas maneras, en línea con los ejemplos que poníamos al principio. Y

[7] Cf. *Phys*., VIII, 4; 215 a.

se dice, efectivamente, con un común denominador semántico: llamamos libre a lo que es capaz de actuar por sí, es decir, a lo que despliega su actividad desde un foco subjetivo, de modo que el lenguaje puede atribuir a sujetos actividades que expresan los verbos. Este análisis lingüístico termina, pues, en una tesis ontológica que es bastante débil y que reza: *actiones sunt suppositorum*, tal y como lo expresaban los escolásticos[8]. Lo que simplemente quiere decir que los verbos, en general, no se conjugan en impersonal, sino que se usan, primariamente, en la voz activa y en predicados verbales que se atribuyen a sujetos. Pero esta tesis, por débil que sea, es relevante para la cuestión que nos ocupa. En concreto, podemos concluir que la libertad, esto es, que haya cosas de las que se puede predicar el atributo «son libres», sólo se puede negar negando a la vez cualquier sentido al uso que hacemos del lenguaje ordinario, así, en absoluto. Por ejemplo, cuando preguntamos: «¿quién se ha comido la col?», y con toda naturalidad respondemos: «la vaca». Porque eso es lo que significa «ser libre»: que alguien hace algo, por sí y no por la acción de otro[9].

¿Y la col? Pues bien, es que efectivamente hemos de decir que «ser libre», no sólo se dice de muchas maneras, sino que, al igual que el ser mismo, se dice relativamente, según el más y el menos, y hasta cierto punto. De forma que el ente, que hemos visto que en cuanto tal, en tanto que es, actúa por sí mismo y es libre, en tanto que sólo es relativamente, en tanto que no es, es potencia disponible para la /478 acción de otros, es pasividad frente a poderes extraños. Y entonces los verbos también se conjugan en la voz pasiva. Por eso, la col, que por sí crece y se desarrolla, lo hace sólo bajo determinadas condiciones externas de temperatura, humedad y nutrientes, y siempre bajo el temor, por así decir, de que pase por allí la vaca y su natural historia termine mal, fagocitada por un destino extraño y convertida al final en proteína animal en un estadio intermedio de la pirámide trófica. Pirámide que se muestra entonces también como una

---

[8] Cf. Tomas de Aquino, *S. Th*., I, q. 39, a. 5, ad 1

[9] En definitiva, la libertad es aquello por lo que una acción es «atribuible» a un sujeto. Y no es puramente equívoco el uso aquí del verbo «atribuir» en un sentido que se relaciona con la función predicativa del verbo ser, porque libre serían aquellos «atributos» que corresponden al ente «por sí y no por otro», es decir, que resultan de un proceso de autodeterminación.

escala ontológica, como un más y un menos de perfección y actividad refleja, y a la postre como un más y un menos de libertad, desde la casi absoluta pasividad de las piedras a la absoluta autodeterminación del ser subsistente que es Dios.

Kant, y tras él en parte la filosofía idealista, tiene otra idea, no relativa sino absoluta, de libertad. Entiende como libre la acción que no está sometida a condiciones externas, que es *unbedingt* y propia de sujetos que no son *Dinge*, es decir, cosas, en el sentido más físico del término, u objetos en el sentido gnoseológico. Libre es así la acción propia del espíritu[10]. Y éste se «comprende» no se «explica»; se trata por las ciencias o saberes del espíritu, y no por las ciencias de la naturaleza[11]. De él tenemos experiencia moral, como de algo que está fuera de la naturaleza. Este dualismo, que se expresa para Kant en la disyuntiva radical entre la necesidad natural y la libertad moral, se une a la anterior ruptura cartesiana de la realidad en dos esferas sin tangencia, como son la *res cogitans* y la *res extensa*. Y al final resulta que la libertad, como el reino de Dios al que se parece el kantiano reino de los fines[12], no es de este mundo. De ello se sigue que no tenemos experiencia empírica de algo así como un «hágase la luz», esto es, de una serie causal absolutamente principiada por algo que a su vez no tiene principio ni condición[13]. Y eso por defini-

---

[10] Es Fichte el que lleva a sus últimas consecuencias este planteamiento absolutista que arranca de Kant. Cf. *Die Bestimmung des Menschen*, (*Werke*, II, 288): «Der ganze Endzweck der Vernunft ist reine Thätigkeit derselben, schlechthin durch sich selbst und ohne eines Werkzeuges außer sich zu bedürfen, – Unabhängigkeit von allem, das nicht selbst Vernunft ist, absolute Unbedingtheit».

[11] Este es el punto de arranque de la diferencia epistemológica que establece Dilthey con gran éxito en sus *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894), entre el método propio de las ciencias de la naturaleza, cuya intención es *zu erklären*, y el de las ciencias del espíritu, cuyo objetivo es *zu verstehen*

[12] Hablando del *Reich der Zwecke* (*KrV*. 527) Kant remite expresamente a la idea Leibniziana de un *Reich der Gnade* (*Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade*, § 15). Cf. Hans-Ernst Schiller*, Das Individuum im Widerspruch: Zur Theoriegeschichte des modernen Individualismus*, Berlin 2006, p. 68.

[13] Cf. *KrV*, B 474/A 446: «Diesem nach muß eine Kausalität angenommen werden, durch welche etwas geschieht, ohne daß die Ursache davon noch weiter, durch eine andere vorhergehende Ursache, nach notwendigen Gesetzen bestimmt sei, d.i. eine absolute Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Er-

ción. Porque esa experiencia se articula objetivamente precisamente en tanto que en su finitud ligamos los fenómenos a las condiciones de su aparición en el espacio y, sobre todo, en el tiempo. Todo aquello de lo que tenemos una experiencia objetiva, está sometido a las condiciones formales de objetivación, en virtud de las cuales aparece como efecto que se sigue de causas externas /479 y está por tanto sometido a la necesidad de las leyes naturales. Si esto es así, decir que los graves, por ejemplo, caen libremente, no deja de ser una metáfora que carece de sentido real.

Y entonces hemos de preguntar, ¿ocurre lo mismo respecto de todo sujeto de cuya acción decimos que «es libre»?; ¿estamos en todos los órdenes de la vida esperando a que llegue el Newton que revele la ley por la que, por ejemplo, las vacas comen coles, o los hombres, igualmente a partir de condiciones dadas, son héroes o villanos[14]?

Creo en primer lugar que este planteamiento se sigue de una comprensión de la realidad que extrapola ontológicamente las exigencias formales de las síntesis de objetos bajo condiciones de validez intersubjetiva, es decir, las exigencias formales de saberes epistémicos o científicos. Y esa extrapolación es indebida. Si hacemos eso con la geometría, diremos entonces que no hay realidad que no sea acabadamente espacial; pero no podremos entender, por ejemplo, la música. Si lo hacemos con la aritmética, exigiremos que toda realidad sea cuantificable; pero en ese caso no entenderemos cuando un niño nos dice que nos quiere «infinito». Y si extrapolamos ahora a toda realidad las exigencias formales de las ciencias naturales, excluiremos de esa realidad

---

scheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen, mithin transzendentale Freiheit, ohne welche selbst im Laufe der Natur die Reihenfolge der Erscheinungen auf der Seite der Ursachen niemals vollständig ist».

[14] Toda la Ilustración supone el intento de descubrir ese Newton de las ciencias morales. Así se refiere a sí mismo Jeremy Bentham: «The present work as well as any other work of mine that has or will be published on the subject of legislation or any other branch of moral science is an attempt to extend the experimental method of reasoning from the physical branch to the moral. What Bacon was to the physical world, Helvetius was to the moral. The moral world has therefore had its Bacon, but its Newton is yet to come» (Citado por Wesley C. Mitchell, «Bentham's Felicific Calculus», en: *Political Science Quarterly,* Vol. 33 (1918), pp. 161-18).

todo lo que no esté sometido a las condiciones de síntesis regidas por el principio de razón suficiente, es decir, a condiciones de necesidad causal. Y entonces, ciertamente, se nos hace imposible entender una acción libre, que se disuelve en reacciones bioquímicas de los sistemas nerviosos[15].

Pero en esa extrapolación hay un punto de arbitrariedad: la imposición a la naturaleza de exigencias formales que no son las suyas, sino las de un tipo de saber regido por los principios de cuantificación y control. Y eso sería algo así como pretender que puesto que Internet es el soporte de la cultura contemporánea, los que de verdad saben de literatura, creación artística y discusión político-moral, son... los ingenieros informáticos. O si reconocemos que las mediaciones económicas condicionan las relaciones eróticas, habremos de concluir que el amor es un epifenómeno de la infraestructura productiva, y que los que de verdad saben del cariño «verdadero», más que los poetas, son los economistas, ya que (como todas /480 las cosas porque ésa es la condición de su «realidad») es algo que, por supuesto, se compra y se vende. De hecho algo así se ha propuesto en serio como paradigma de «cientificidad»[16].

---

[15] Cuando se trata de «explicar», en el ámbito metodológicamente definido por las ciencias de la naturaleza, se trata de establecer las «condiciones» que precisamente delimitan el hecho a explicar. Se explica lo condicionado, remitiéndolo a sus condiciones, o lo que es lo mismo, como efecto que se sigue de causas dadas. Precisamente por eso, la libertad, por definición, y en tanto que es *«unbedingt»*, queda anulada en cualquier explicación. Al menos relativamente. Por supuesto, en tanto que no son «absolutamente» libres, los actos libres son «relativamente» explicables. Pero en esa misma medida en que atendemos a su carácter condicionado, la explicación científica considera el acto libre por así decir por el revés, y se le escapa lo que pueda haber en él de incondicionalidad.

[16] Por supuesto esa es la propuesta de K. Marx. Pero incluso en el caso del marxismo la «ciencitificidad» es posible en el restringido ámbito de la realidad alienada, es decir, de la espiritualidad cosificada por un sistema productivo en el que todo se reduce a mercancía. Y eso es así, sólo en la medida en que esa realidad está restringida a las condiciones económicas de explotación. En un mundo «verdadero», es decir, no reducido a la pura condicionalidad económica que impone la expropiación de la plusvalía, por supuesto que habría una realidad incondicionada, una libertad que se trataría de comprender más que de explicar.

Pero, volviendo a lo nuestro, ¿está la ciencia, lo que hoy entendemos como ciencias naturales, con la limitación metodológica y en consecuencia epistémica, que ella se impone a sí misma, capacitada para desautorizar el uso natural del lenguaje y decir que toda subjetividad activa, que la libertad que el discurso natural pone de relieve en las cosas, es simple metáfora? ¿No hay ninguna diferencia entre decir que una piedra cae libremente, o que una persona se tira libremente del pretil en un ejercicio de *puenting* o en un suicidio? ¿Da igual en este último caso si en vez de hacerlo por sí, es otro el que lo ha tirado? Ni policías ni jueces estarían de acuerdo con eso[17].

Pero volvamos un poco atrás. Yo creo que la supuesta problematicidad de la cuestión —libertad sí o no— tiene que ver con un planteamiento maximalista en el que dicha libertad se entiende como la acción de una subjetividad «pura» (adjetivo frecuentemente usado por Kant), absoluta en el sentido etimológico de separada de las condiciones empíricas de su ejercicio. La acción libre sería entonces igualmente inmaterial. Si la definimos así, no es extraño que sea por lo mismo imperceptible, y a la postre inverificable, ultramundana y metafísica en el peor de los sentidos. No es ésa la idea de libertad que aquí sostengo en un sentido mucho más limitado, como acción de un sujeto; y que ciertamente percibimos sin más en la diferencia que hay entre la vaca que se come la col y la col que es comida por la vaca; entre el uso (primario) del verbo en la voz activa y el (secundario) en la voz pasiva. Porque no hay nada misterioso en esa diferencia. Hablar de causas ocultas cuando una vaca se come una col en un soleado huerto a mediodía no deja de ser un extraño empeño intelectual.

Pero esta libertad, tal y como aparece en el uso ordinario del lenguaje, por lo mismo que es empíricamente constatable, es relativa, se da según grados, y por supuesto se ve condicionada por

---

[17] Cf. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (*Hegel's Werke*, IX, 34): «Dies ist das Siegel der absoluten hohen Bestimmung des Menschen, daß er wisse, was gut ist und was böse ist, und daß eben sie das Wollen sei, entweder des Guten oder des Bösen, – mit einem Wort, daß er Schuld haben kann, Schuld nicht nur am Bösen, sondern auch am Guten, und Schuld nicht bloß an diesem, jenem und allem, sondern Schuld an dem seiner individuellen Freiheit angehörigen Guten und Bösen. Nur das Tier allein ist wahrhaft unschuldig».

circunstancias que la limitan. Lo sabe muy bien el preso que sale de la cárcel, libre, pero que pronto volverá a ella si continúa en todo momento haciendo lo que quiere sin respeto a la ley y a la autoridad de poderes extraños, que muchas veces no podrá asumir como propios. Se trata, pues, de una libertad materialmente contextualizada, encarnada; y que no pocas veces consiste en asumir como propias esas circunstancias (nadie elige a su pa/481dre, ni a su patria, ni en muchos sentidos a su propio cuerpo); y tantas otras en transformarlas en medio de la propia liberación. La libertad no es entonces un sí o un no, sino lo que emerge y se hace, a lo largo de la vida que madura y de la historia que progresa; como emergencia a la vez de una subjetividad que en el tiempo va intensificando su reflexividad, de un ente que evolucionando alcanza progresivamente su perfección y su último fin, a saber, ser, como Dios, causa de sí mismo.

¿Cómo puede este planteamiento estar reñido con la ciencia? Podría ser si la ciencia como teoría de objetos se declarase a sí misma única vía de acceso a cualquier posible ontología. Pero eso no lo puede hacer por principio, porque la ciencia misma consiste ya en una restricción metodológica que limita el horizonte formal de sus objetos. Sin embargo, fuera del fanatismo positivista, naturalmente que los saberes científicos ponen de relieve las condiciones objetivas que, por un lado limitan la libertad, y por otro permiten su desarrollo. La misma ley de la gravitación, la misma mecánica de fluidos, que impiden al hombre volar, se lo facilitan al final cuando éste revierte a su favor esas condiciones materiales. Así, en 1878, tras desentrañar científicamente los secretos de la naturaleza y desarrollar la técnica para su control, por fin el hombre logró el mítico sueño de liberarse de su peso y volar. Y del mismo modo, estoy convencido de que en el futuro las neurociencias, como ya van haciendo la economía, la psicología, la sociología, las ciencias jurídicas; también como en su día hizo la teología, lejos de consagrar una ontología determinista, lo que harán será poner al descubierto las condiciones materiales para el ejercicio de una libertad, siempre finita, siempre limitada, pero que utiliza esos límites precisamente como escalones para su ascendente desarrollo.

El viejo instinto político de que ilustración y saber traen consigo liberación, emancipación más que esclavitud, me parece, frente a las teorías ontológicas de algunos liberticidas ilustres,

sumamente razonable. Por eso, estrictos deterministas como Hobbes, Spinoza, Schopenhauer y Nietzsche, me parecen pensadores muy reaccionarios. Y no consigo entender el entusiasmo que suscitan en ambientes supuestamente progresistas. Frente a ellos, nos queda la fuerza arrolladora del sentido común, tal y como se decanta en el lenguaje ordinario. Por eso, cuando alguien como D. Mendo, se juega y pierde a las cartas la fortuna que no tiene, y dice: «¡No fui yo, fue el maldito cariñena, que se apoderó de mí!», no vemos en esa proposición una descripción científica, sino, sin necesidad de ulterior discusión, la declaración de un sinvergüenza, al que no redime ningún determinismo, por filosófico e ilustrado que se pretenda.

DE ESPEJOS Y SISTEMAS NERVIOSOS

LA MECÁNICA DE LA REFLEXIÓN

Publicado originalmente en:
Neurofilosofía. Perspectivas Contemporáneas. Eds. Francisco Rodríguez Valls, Juan Arana, Concepción Diosdado. Sevilla: Plaza y Valdés, 2010, pp. 143-152.

ABSTRACT

The author approaches the mind-body problem and tries to show the inconsistencies that arise from treating those terms as two 'realities'. 'Consciousness' must rather be considered as an adjective feature, proper of entities capable of deploying at a high degree the reflexive activity which is simply 'being'. Aristotle calls it 'soul'. This activity needs by finite beings the use of certain means to accomplish that reflection in which they consists as subjects. That is the case of mirrors, and of nervous systems, telecom companies or educational administrations. But those means, as necessary as they are, do not cause nor substitute reflexivity, but are rather the effect of it.

El autor aborda el problema de las relaciones mente-materia para mostrar las inconsistencias que resultan de tratar esos términos como dos «realidades». La conciencia debe ser considerada más bien como una característica adjetiva, propia de entes capaces de desarrollar un alto grado de la actividad reflexiva que es simplemente el ser. Aristóteles la llama «alma». Esa actividad precisa en el caso de entes finitos de ciertos medios para realizar esa reflexión en la que consisten como sujetos. Es el caso de los espejos, y también de los sistemas nerviosos, de las compañías de telecomunicaciones o de la administración educativa. Pero esos medios, por necesarios que sean, no son causa ni sustitutos de la reflexividad, sino más bien su efecto.

Pienso que el discurso filosófico no sigue un patrón epistémico. Más bien tiene un límite insuperable en lo que podríamos llamar un cierto carácter pictórico[1]. De este modo, al final llegamos a esa imagen reflexiva de las cosas que Platón denominó

---

[1] No me refiero al planteamiento que hace Wittgenstein en el *Tractatus* según el cual el discurso es una «representación» o «imagen» del mundo. Justo al contrario se trata de la imposibilidad de esa representación o reduplicación lógica como cuando sustituimos una descripción por onomatopeyas.

«idea». Los discursos son como los trazos de un cuadro, que se justifican si al final «nos hacemos idea» de lo que las cosas son.

Sirva esta somera consideración para introducir algunas afirmaciones, poco sólidas epistémicamente, pero que espero sirvan al final para hacernos una idea adecuada de las relaciones de nuestra subjetividad con los propios cuerpos y con el medio físico en el que como sujetos finitos desempeñamos esa actividad.

De una forma a mi entender confusa, que impide ya cualquier claridad en la imagen final, se habla aquí en la filosofía reciente de las /144 relaciones mente-materia[2]. Y digo que es una formulación confusa porque ya plantearse como problema la relación entre dos cosas que no existen no puede generar sino catástrofes argumentales.

Porque no existe algo así como «la» conciencia, no digamos la mente, si por tales se entiende «more cartesiano» un ámbito, *corpus* o *res*, caracterizados por la reflexión absoluta y en la que el pensamiento fuese transparente e idéntico consigo mismo. Obsérvese en este contexto la flagrante *petitio principii* en la que incurre un analítico tan fino como J. Searle cuando intenta definir una cosa que ni es ni puede ser tal cosa: *«By 'consciousness'* —dice— *I simply mean those subjective states of sentience or awareness».* Recurrencia que se hace evidente cuando nos vemos obligados a traducir *states of sentience or awareness* simplemente por «estados conscientes». Para salir del apuro Searle se escapa de la definición por la simple descripción u ostensión de su supuesto objeto, que no es menos recurrente. Y sigue —cito ahora en castellano—: «estados… que empiezan cuando uno se despierta por la mañana después de un sueño sin sueños, y continúa a lo largo del día hasta que uno se va a dormir por la noche, o cae en coma, o deja de cualquier otra forma de ser

[2] Los anglosajones utilizan más bien la contraposición *mind-body*, aunque su sentido es justo el de la relación entre una instancia estrictamente material y otra «supuestamente» no-material o espiritual. Cfr. por ejemplo M. Bunge, *The Mind-Body Problem. A psychobiological approach* , Oxford: Pergamon Press, 1980. Un muy buen resumen del actual *status quaestionis* se puede encontrar en: E. J. Sternberg, *Are you a machine? The brain, the mind and what it means to be human*, Amherst NY: Humanity Books, 2007.

consciente»[3]. Conciencia es, pues, el estado al que accedemos cuando nos hacemos conscientes por la mañana, y que dura hasta que dejamos de ser conscientes por la noche.

Quizás Searle tenga tan buen dormir como para que el contraste entre vigilia y sueño le sirva paras definir tan nítidamente esa conciencia. A los niños y jóvenes estudiantes aun les puede parecer ilustrativo dicho contraste. Pero a los que nos vamos haciendo mayores se nos difumina esa frontera. Y así, mientras la noche se hace duermevela, el día va adquiriendo caracteres oníricos, hasta que llega la tentación nihilista de considerar sueño a la vida misma, comprensión que Schopenhauer considera el principio de la sabiduría filosófica.

¿Es de verdad conciencia un estado en el que nos instalamos de la mañana a la noche? Y respecto de su contenido, ¿se incluye en ella todo lo que forma parte de los fenómenos conscientes? Por ejemplo: Nada requiere mayor atención que conducir un coche en medio del tráfico urbano. ¿Podemos decir que somos conscientes de todo lo que requiere esa tan precisa atención? A los conductores europeos, a diferencia de los americanos, nos gusta cambiar por nosotros mismos las marchas. Y casi todos, sin mirar al cuentavueltas, solemos hacerlo «de oído». /145 Estamos atentos al sonido del motor, en el que percibimos la subida de revoluciones y el momento de pasar a un desarrollo más largo. ¿Es esta actividad tan importante, que tanto se nota cuando lo hacemos mal, verdaderamente «un fenómeno consciente»?

Yo diría que no, porque por lo mismo que no hay conciencia, tampoco hay fenómenos conscientes, si por tales entendemos algo contrapuesto a los fenómenos físicos, supuestos acontecimientos de un paralelo «mundo 1» popperiano[4]. El «ruido» que hace un motor al subir de vueltas no es un acontecimiento distinto a lo que yo atiendo cuando cambio de marcha, atención que nos pasa habitualmente desapercibida.

---

[3] J. R. Searle, «The problem of Consciousness», p. 1. Este escrito es ampliamente accesible en múltiples páginas web, en un documento PDF cuya paginación usamos aquí.

[4] J.C. Eccles, K.R. Popper, *The Self and Its Brain. An Argument for Interactionism*, New York: Springer International, 1977

A esto se refiere Parménides cuando dice que *son* lo mismo ser y pensar[5], y más precisamente Aristóteles en la tesis de que lo sensible o inteligible en acto son lo mismo que el sentido o el intelecto en acto[6]. En nuestro ejemplo, cambiar de marcha no son tres acontecimientos: sube el ruido, lo oímos, cambiamos de marcha; sino sólo dos: sube el ruido y cambiamos de marcha. Aunque eso sí entre esos dos acontecimientos sucesivos se da en este caso una mediación que, en un sentido adjetivo y no substantivo, podríamos llamar «consciente», más o menos, porque en esa sucesión interfiere algo así como un bucle reflexivo, de modo que el segundo acontecimiento no se sigue inmediata o mecánicamente del primero, y así lo consideramos consciente y voluntario.

Podemos, pues, precisar: la conciencia no es una cosa, ni un estado, sino un término abstracto propio de la jerga filosófica que procede de absolutizar lo que tiene un uso adjetivo y verbal. Así son «conscientes» un ruido, un paisaje o una idea, en el mismo acto en el que uno o varios sujetos remiten activa y reflexivamente a ellos. La conciencia no es «otra cosa», sino precisamente esa nueva dimensión reflexiva («intencional», dicen escoláticos y fenomenólogos[7]) de lo mismo. /146

---

[5] *«To gar auto noein estin te kai einai»*, DK, B 3

[6] *De anima*, III, 2; 426 a 15ss. *Ibid*. III, 4; 430 a 2 ss.

[7] Hay que matizar, sin embargo, porque la fenomenología nace con la caracterización que hace Franz Brentano de los fenómenos psíquicos como diferencialmente intencionales, también en el sentido de una nítida separación respecto de los fenómenos físicos (cfr. F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. 1874. I, p. 124): «Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist), oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden. Jedes enthält etwas als Objekt in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise. In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urteile ist etwas anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehaßt, in dem Begehren begehrt, usw. Diese intentionale Inexistenz ist den psychischen Phänomenen ausschließlich eigentümlich. Kein physisches Phänomen zeigt etwas Ähnliches». Sin embargo, pienso que la intencionalidad caracteriza a los fenómenos psíquicos de modo que incluye en ellos su referencia a «las cosas mismas», de modo que, por lo mismo, son esas mismas cosas las que igualmente son caracterizadas como «intencionales», eso sí, en tanto que objetos «de» la citada intención. «Físico» y «psíquico» terminan siendo dos dimensiones de lo mismo.

Esa conciencia está definida por su objeto. De donde llegamos a la importante conclusión de que no hay imposibilidad lógica, psíquica o metafísica que nos impida decir que sentimos, vemos o percibimos *lo mismo* que otra persona capaz de la misma reflexividad. Es cierto que la reflexión consciente sobre los acontecimientos físicos varía en función de las capacidades perceptivas y de la diversidad corporal de los espectadores. Un gol en un partido de fútbol no se ve igual desde el fondo norte que por el árbitro. Pero no hay ningún uso racional del lenguaje que nos prohíba decir que todos lo espectadores (los que no estaban distraídos en ese momento con el teléfono móvil) han visto, más o menos, mejor o peor, ese *mismo* gol.

¿Quiere eso decir que todos tienen la misma conciencia, o han pasado por el mismo estado consciente? No, porque no existen tales conciencia o estados conscientes, no como substancias independientes. Y por eso, todos podemos ver, oír o pensar lo mismo.

Lo que podríamos llamar conciencia es otra cosa; dejémoslo en la más absoluta ambigüedad: «algo» complejo, plural, relativo, estructurado en múltiples niveles de atención, conciencia, semiconsciencia, subconsciencia, inconsciencia, conciencia directa, oblicua, lateral, con sus correspondientes horizontes contextuales, cultural, lingüística e históricamente articulados, etc. «Algo», pues, en lo que cabe lo mismo la sabiduría infinita del Sumo Hacedor, que el saber que no sabe de Sócrates, que las fantasías de hijos adolescentes, que a sus padres nos parecen con frecuencia y sin comillas unos inconscientes. Por ello ese «algo» tan complejo y confuso, la conciencia o la mente, no puede convertirse en un tirano metafísico que nos impida seguir diciendo con pleno sentido que, en un momento dado, en un estadio de fútbol todos los espectadores están viendo «lo mismo». No hay cincuenta mil goles psíquicos en otros tantos «mundos 2». Y el que algo así se haya pretendido, por personas en general tan brillantes e intelectualmente capaces como Popper, dice muy poco de la profesión filosófica. No digamos cuando sostenemos, de forma que sólo podemos calificar de peregrina, que solo yo tengo esa conciencia.

Por eso creo que las neurociencias complican innecesariamente su tarea cuando intentan explicar algo que no existe y que

ahora llaman *«qualia»*[8]. Porque si de pronto todos mis vecinos de asiento se levantan /147 y, lo mismo que yo, gritan «¡gol!», no puedo con sentido pensar, ni siquiera en un experimento mental, que son zombies inconscientes que actúan movidos por su sistema nervioso y que no tienen los mismos *qualia* que yo[9]. Sería filosofía de gente extraña. Lo que nos lleva a dar la razón a Turing[10] y olvidarnos de la habitación china[11]. Como asevera el dicho, si andan como un pato, nadan como un pato, vuelan como un pato, y hacen cua-cua, pues eso… son patos. Y cuando no podamos distinguir a las máquinas de los sujetos pensantes, tendremos que decir que las máquinas piensan. Lo mismo: si Harrison Ford se enamora de la replicante de *Blade Runner*, y ésta, además de otros atributos, aporta un sueldo y una suegra que ayuda con los niños, pues sólo cabe desearles de corazón… ¡que sean felices!

Propongo, pues, sustituir la confusa categoría de conciencia, de lo mental, por la mucho más flexible de reflexión, entendiendo por tal la forma de relacionarse con el medio propia de sujetos, según los distintos niveles de esa reflexividad que se dan en la naturaleza. «Ser consciente», no sería entonces un punto absoluto de partida, sino el resultado de esa actividad reflexiva, articulada de forma por así decir emergente. Yo soy consciente,

---

[8] Cfr. J. R. Searle, «The problem of consciousness», p. 1: «There is a sense in which each person's consciousness is private to that person, a sense in which he is related to his pains, tickles, itches, thoughts and feelings in a way that is quite unlike the way that others are related to those pains, tickles, itches, thoughts and feelings. This phenomenon can be described in various ways. It is sometimes described as that feature of consciousness by way of which there is something that it's like or something that it feels like to be in a certain conscious state. If somebody asks me what it feels like to give a lecture in front of a large audience I can answer that question. But if somebody asks what it feels like to be a shingle or a stone, there is no answer to that question because shingles and stones are not conscious. The point is also put by saying that conscious states have a certain qualitative character; the states in question are sometimes described as `qualia'».

[9] David J. Chalmers. *The conscious mind. In search of a fundamental theory*. Oxford University Press, Oxford 1996.

[10] A.M. Turing, Computing Machinery and Intelligence, *Mind*, 59 (1950), pp. 433-460

[11] Cfr. J. R. Searle, «Minds, brains, and programs», en: *Behavioral and Brain Sciences*, 3 (1980), pp. 417-457.

pero también lo eres tú, o él. En un bebé podemos constatar signos de incipiente reflexión. Incluso mi perro da muestras de satisfacción cuando le acaricio y podemos atribuirle igualmente una cierta conciencia. Y no lo podemos hacer con un marmolillo. Entonces «ser consciente» no es un diferencial ontológico entre los espectadores de un partido de futbol, pero sí, por seguir en el ejemplo, entre el portero y los postes de la portería. Estos reciben más o menos las mismas influencias del medio, participan del mismo juego; pero el uno procesa reflexivamente esas influencias como información, y por eso ve venir al delantero, actuando en consecuencia, y los postes no. El portero se entera de lo que pasa. Pero eso no es un acontecimiento nuevo, sino una forma diferente de estar ante eso mismo que está pasando.

Es importante ahora señalar que esa forma de la reflexión, de la que resulta la actividad consciente, es principial respecto de, incluso previa a, la supuesta conciencia[12]. Reflexión es para un ente seguir siendo sí mismo en sus relaciones con otros entes. La figura física en el espacio, /148 por ejemplo, es una forma de reflexión; en general, como veremos lo es la corporalidad. Hasta los palos de la portería resisten de este modo a los balones. Más allá de este nivel básico, son también reflejos dinámicos de esa forma de la reflexión las actividades de incorporación, muy especialmente cuando en los procesos de intercambio con el medio se mantiene un equilibrio homeostático. Aparecen así los fenómenos de alimentación y crecimiento, de automantenimiento y reproducción, propios de los seres vivos. Y a continuación, la sensación y el conocimiento, no son sino formas cada vez más desarrolladas de esa misma actividad refleja. Así hasta que el final nuestra relación con el medio se cierra reflexivamente en una síntesis absoluta, que Kant denomina apercepción trascendental y describe como un «Yo pienso» en absoluto que «tiene que poder acompañar todas mis representaciones»[13]. Porque efectivamente, en virtud de esa síntesis refleja, nuestra relación con el medio se convierte en representación y se totaliza como experiencia.

---

[12] He desarrollado con más amplitud está idea de reflexividad como categoría ontológica básica en *Subjetividad y Reflexión. Tres estudios de antropología fundamental,* Sevilla 1983.

[13] *KrV*, B 132 s.

Aquí no hay nada problemático o milagroso[14], al menos no más que otros fenómenos biológicos en los que también se muestra ese proceso de constitución de la mismidad. Sencillamente los entes que desarrollan su actividad refleja hasta el nivel de esa síntesis autoconsciente, tienen con el mundo una relación que además de otras cosas, de ser una relación espacialmente posicionada, o hambrienta, o sexualmente activa, es también consciente.

Es importante señalar ahora que esa reflexión ocurre por un medio. Sin hacer especiales concesiones metafísicas, creo se puede entender que si esa actividad fuese infinita, la citada reflexión sería inmediata. Si algo así como Dios existe, conocería en sí todas las cosas y sería saber absoluto de lo absoluto, por el simple hecho de existir. Más parece claro y es empíricamente constatable que en cualquier otro ser del que tengamos experiencia, la reflexión descrita: el llegar a ser sí mismo y en último término a desarrollar una actividad autoconsciente, es algo que sucede en un proceso y ocurre «por medio de» algo.

En general ese medio de la reflexión es lo que llamamos «cuerpo». No somos nuestro propio cuerpo, fundamentalmente porque ese cuerpo no es idéntico consigo mismo, sino precisamente reflejo de nuestra inidentidad. Por eso podemos vernos desde fuera la punta del pie. Pero por eso también es difícil que nos veamos la nariz, e imposible vernos los propios ojos. La corporalidad se muestra así como el límite de la reflexión, pero por lo mismo que es su medio. Porque sólo /149 por el cuerpo se desarrolla esa actividad refleja que en general llamamos «vida», y «alma» o «espíritu» si la consideramos en absoluto como principio activo de la citada reflexión.

Por eso, los espíritus incorpóreos, como el Holandés Errante o la Santa Compaña, suelen ser almas en pena, que vagan perdidas, a saber de sí mismas, precisamente por estar separadas de

---

[14] En general, no logro simpatizar con planteamientos desde los que la realidad de la experiencia y la vida consciente se pueden considerar como «enigmáticos» (cfr. S. Moravia, *L'enigma della mente. Il "mind-body problem" nel pensiero contemporaneo*, Roma-Bari: Laterza, 1996) o «maravillosos» (cfr. J.C. Eccles, D. Robinson, *The Wonder of Being Human,* London-New York: Macmillan-Free Press, 1984) o «misteriosos» (cfr. J.R. Searle, *The Mystery of Consciousness* , New York Review of Books, New York 1997)

su cuerpo. Y son entonces fantasmas, imágenes sin substancia, fuegos fatuos.

Y ocurre ahora una cosa fascinante, de la máxima relevancia ontológica. Esas imágenes falsas nos pueden engañar presentándose como vivos. Pero no a los espejos, que las desenmascaran siempre. Ya que es sabido y a todo el mundo le parece natural que los fantasmas no salen en los espejos, porque, en efecto, son almas falsas sin cuerpo. Veamos por qué, y por qué son tan importantes los espejos.

El cuerpo es —hemos dicho— el límite de la reflexión, por el que no podemos del todo vernos o conocernos o sentirnos a nosotros mismos. No sólo tenemos una nariz de difícil acceso perceptivo, sino unos ojos imposibles y siempre un trasero que sólo puede ser objeto de percepción ajena. Por eso, el «¡mecachis que guapo soy!», en el que el sujeto pretende acceder inmediatamente a la afirmación de sí como absoluto, es decir, a la reflexión perfecta, resulta poco convincente. Ser guapo no se afirma sino de otro, so pena de vanidad. Por eso es algo que más bien se pregunta. ¡Y a quien va a ser sino a los espejos, que son el mágico instrumento de la mediación reflexiva! De ahí no sólo el cuento, sino la constante inquisición de la ciudadanía a los escaparates urbanos. Con resultados en general decepcionantes, porque escasas veces y a duras penas la reflexión se cierra, y casi siempre lo que el espejo nos dice es que el más bello es… otro. Y lo que vemos en él no deja de ser eso, un cuerpo, que necesita de espejos, y entonces al final algo probablemente viejo y casi siempre gordo.

¿Y qué tiene esto que ver con nuestro tema? Pues que, al igual que los espejos y otros artilugios como las cámaras fotográficas, pero también que instituciones como el lenguaje, el sistema educativo o el registro civil, el sistema nervioso es uno de los más importantes medios por los que el ser vivo corporal puede desarrollar lo que hemos denominado la forma de la reflexión. El sistema nervioso es un complejo bio-electro-químico que sirve para la transmisión de datos e impulsos y por medio del cual el ser vivo se hace presente a sí mismo en medio de las relaciones en las que desenvuelve su actividad.

Pero sería problemático confundir aquí medio con causa, y pensar que esa actividad reflexiva es la que queda explicada de

forma definitiva por dicho proceso electroquímico, cuando es precisamente al revés.

Veamos otro ejemplo: La actividad militar depende esencialmente de las unidades de transmisiones adscritas al Estado Mayor. Ellas establecen con sus medios técnicos —humo, palomas mensajeras u ondas hertzianas— el flujo de información que recibe el mando para /150 enterarse de lo que pasa. Y en sentido inverso las transmisiones son responsables de que las órdenes alcancen a las unidades que deben ejecutar la voluntad de ese mando, a fin de que el ejército actúe como un conjunto «incorporado»; en efecto, como un *cuerpo* de ejército, es decir, como un conjunto diverso que actúa como uno, reflexivamente. Las citadas transmisiones serían, como el sistema nervioso, un medio imprescindible de reflexión.

Supongamos ahora que un espía intercepta toda esa actividad ascendente y descendente de los aparatos trasmisores. No sólo podría predecir los movimientos del enemigo, sino incluso podría él mismo causarlos desde fuera, para su mejor conveniencia. Pues bien, si ese espía fuese un psico-neurólogo concluiría que con ello se demuestra cómo los medios de transmisión son los responsables de la actividad militar. Lo que sería absurdo, al pretender con ello sustituir el sujeto de dicha actividad por el medio de su reflexión.

Es cierto, sin embargo, que con este ejemplo me sitúo en un terreno argumentalmente pantanoso. Alguien podría victoriosamente objetar que sostengo alguna variante de la «teoría del homúnculo», según la cual, el responsable de la actividad reflexiva, la verdadera causa, independiente de los medios de reflexión, de lo que consideramos actividad consciente, sería como el auriga de Platón, o en general algún tipo de fantasma dentro de la máquina[15].

Veamos, pues, otro ejemplo. Consideremos el sistema de formación de precios en un mercado libre, en el que oferta y demanda se ajustan en el libre juego de los agentes económicos. La teoría austriaca del valor gusta de considerar los precios como un sistema de señales, precisamente en su desequilibrio. Precios que bajan, «informan» de una excesiva oferta, y los que suben, de que hay demanda insatisfecha. De este modo, todo el sistema

[15] G. Ryle, *The Concept of Mind* (1949), London: Penguin, 2000.

económico es un complejo informativo, a la vez que fomenta la adecuada respuesta para que dicho sistema se reequilibre, crezca y progrese, mediante una acción conjunta que tiene un indudable carácter reflexivo.

Mas lo importante es que, como repetidamente insiste Hayek, este sistema, que transmite información y decisiones, que tiene caracteres reflexivos, no está individualmente centralizado. No hay un déspota benevolente, o auriga, o fantasmal espíritu detrás de la máquina, sino que, por así decir, la misma máquina, mejor la actividad total que constituye su mismidad refleja, es el espíritu[16]. Algo así como si el Estado Mayor siguiese recibiendo informes y emitiendo órdenes con el general de permiso; o como cuentan de la Filarmónica de Viena, que un día, en los duros tiempos de la postguerra, se fue la luz y para desgracia de su redundante director, siguió /151 tocando como en sus mejores días.

La conciencia, en la medida en que algo así existe, no es «el» sujeto, sino como se expresa —ahora bien— Searle, una *«feature»*[17], una característica general de un ser vivo dotado de un sistema nervioso suficientemente desarrollado y capaz de una actividad refleja, hasta el punto de mantener conciencia de sí en las relaciones que a través de su propio cuerpo establece con el medio que le rodea. En este sentido no está tan descaminada la boutade de Moleschott de que el cerebro produce, digamos, mente como el riñón orina.

Pero producir pensamiento no es pensar. Me explico: el día que hubiera medios de escaneo suficientemente precisos, un observador externo podría monitorizar la actividad del sistema nervioso y así saber lo que alguien está viendo, lo que piensa y

---

[16] Cfr. F. Hayek, *La fatal arrogancia, Los errores del socialismo*, Madrid: Unión Editorial, 1990, p. 133.

[17] Cfr. «The problem of consciousness», p. 2: «Though it (the mind-body problem) has a long and sordid history in both philosophy and science, I think, in broad outline at least, it has a rather simple solution. Here it is: Conscious states are caused by lower level neurobiological processes in the brain and are themselves higher level features of the brain». Sólo que yo no diría que el cerebro sea el sujeto o el dueño de los actos conscientes, no más que los ojos o la piel; porque quien es consciente de una determinada situación, es, ciertamente *por medio* del cerebro (y de las gafas o los auriculares, o del periódico, o de un vecino) el sujeto como totalidad activa: yo, o tú, o él; incluso, de lo mismo, nosotros, vosotros o ellos.

lo que va decidiendo. Diríamos entonces que ese sujeto observador es consciente de lo mismo que el sujeto observado. Pero sólo si él *también* realiza la reflexión en que consiste esa conciencia. Porque el medio no sustituye a los sujetos. Es como ver la imagen de otro en el mismo espejo en que él se está viendo. También aquí haría falta un sujeto capaz de realizar la reflexión. Pues ningún espejo ve nada, sino que es el medio, necesario para todo sujeto finito, por el que alguien ve.

Del mismo modo, ningún sistema nervioso piensa. Tampoco un ordenador, por muy conectado en paralelo que esté. Y al fin lo principialmente necesario, es la actividad reflexiva misma, o eso que Aristóteles llama la actividad primera del cuerpo organizado que tiene la vida en potencia[18]. El sistema nervioso no es sino el medio mecánico, algo así como el espejo, por el que el alma supera su propia limitación, su carácter corporal, disperso y distraído, y se recoge en sí misma, «se entera» y se hace sujeto consciente de sí. Pero, como siempre, es la función la que crea el órgano, y ese sistema nervioso no es otra cosa que el resultado de la actividad reflexionante, del desarrollo del espíritu, a lo largo de un proceso evolutivo, filogenéticamente decantado en la historia biológica de nosotros mismos. Existen sistemas nerviosos, a distintos niveles de desarrollo, porque a lo largo de las eras biológicas los seres vivos han desarrollado, mejor, han tenido que desarrollar, los medios mecánicos necesarios para su actividad refleja. Del mismo modo como la industria de los espejos es el resultado y no la causa del empeño humano por mirarse a sí mismo. Y ocurre igual con las artes plásticas, la industria de la fotografía, las empresas de telecomunicaciones o la misma literatura. Se han desarrollado como consecuencia del /152 logos reflexivo, no como su causa. Y en todos los casos, es la actividad refleja la que precede como principio al medio de reflexión.

Voy a concluir sin ser, me temo, lógicamente concluyente. Me conformo con sugerir que los problemas que plantean las neurociencias se dejarían abordar mejor si abandonamos la noción cartesiana de conciencia y la empirista de ideas o estados conscientes, para volver al contexto de una antropología aristotélica en el que la imposible relación mente-materia se deje

[18] *De anima,* II, 1; 412 a 27.

reformular en la mucho más interesante, y por cierto menos cargada metafísicamente, de alma y cuerpo.

EL CÍRCULO DE JENA O LA FILOSOFÍA ROMÁNTICA[1]

Originalmente publicado en:

Fedro: revista de estética y teoría de las artes, ISSN-e 1697-8072, Nº. 9, 2010, págs. 15-29

Hay términos mágicos en cuyo uso, tanto sustantivo como adjetivo, se pone de relieve la complejidad de nuestra cultura. Por ejemplo, «revolución» o «revolucionario». Designan algo que se puede temer o esperar. Lo puede ser un invento técnico, o un descubrimiento científico; también una obra de teatro, o una teoría psicológica; lo mismo un jugador de futbol, que una diseñadora de moda en París. Darle la vuelta a las cosas —eso es revolucionar— parece ser una categoría, un esquema básico, para entender la realidad, muy especialmente en su dimensión histórica y social.

«¡Arriba los de la cuchara, abajo los del tenedor!», era una letra popular que con música de *La internacional*, servía en los años 30 para expresar este ideal revolucionario. En las cercanías de ese adjetivo se rescató, por cierto, eso de «el ideal» de sus connotaciones platónicas y religiosas. E «idealismo» se convirtió también en otro término mágico y en lugar común para la comprensión dinámica y progresista de la historia. Frente a los oscuros intereses «materialistas» —otro término «fetiche», en este caso negativamente coloreado— el «idealismo» llenaba de luz el futuro histórico, como horizonte de una nueva aurora en la que el mundo se vería transformado en el adecuado escenario para una humanidad renacida. Pues bien, esto es el Romanticismo. Y llegamos aquí, en las proximidades léxicas de «revolución» e «idealismo», a estos otros términos «romántico» y «romanticismo», que también en sus usos adjetivos y sustantivos parecen

---

[1] Se transcribe aquí el texto íntegro de la conferencia que, con el mismo título, tuvo lugar el 9.11.2008 en la sede de la Fundación Juan March, en Madrid, dentro del ciclo "Aula Abierta: Romanticismo". Dicha conferencia es accesible en formato audio en http://www.march.es/conferencias/anteriores/voz.asp?id=-2605. Una exposición más amplia y otras referencias textuales pueden verse en el libro de Hernández-Pacheco: *La conciencia romántica. Con una antología de textos*, Tecnos: Madrid, 1995.

cargados de /16 especial significatividad. Vamos a hablar, pues, del Romanticismo, muy especialmente en el contexto de aquellos años de finales del siglo XVIII en los que en la pequeña ciudad universitaria de Jena, junto a la residencia de Weimar, capital del ducado así llamado de Sajonia-Weimar, la inmensa autoridad de Goethe había convocado a lo mejor de la cultura alemana del momento.

Instalémonos para ello en primer lugar en el desconcierto que hoy día —y hay que decir que también entonces— carga el significado de esos términos. Si decimos de alguien que es un «romántico», ¿estamos diciendo algo bueno? ¿Nos dejaríamos, por ejemplo, tachar de románticos si fuésemos el jefe de marketing de una empresa multinacional? ¿Y si somos encargados de finanzas de un partido político? Y que pasa con el presidente Obama: ¿lo descalificamos o lo ensalzamos si decimos que es un romántico? Mecano —sí, el grupo pop— dedica una canción a la trágica muerte junto a sus compañeros del capitán Scott. Que el arte convierta en saga la tragedia del hombre que alcanza sus límites en los confines del mundo, pone efectivamente de manifiesto la esencia romántica de esos acontecimientos. Pero entonces, ¿por qué llamamos Romanticismo eso de «del salón en el ángulo oscuro, / de su dueño tal vez olvidada, / silenciosa y cubierta de polvo, / veíase el arpa.»? ¿Qué tiene Becker que ver con el capitán Scott, y éste con una malcasada victoriana que sublima sus desconsuelos eróticos en un mundo de fantasías amorosas, más novelero que novelesco? ¿Por qué «romántico» es un adjetivo que termina asociado al mundo editorial de la novela barata y al cine lacrimógeno? Y si hemos llegado hasta aquí, habrá que terminar el desconcierto preguntando qué tiene entonces que ver la frustrada victoriana, no ya con el capitán Scott, sino con el mismo Garibaldi, héroe revolucionario italiano, no menos romántico también que Percy Shelley, poeta y libertino británico de principios del siglo XIX. En resumen, si hay un término que induce a confusión en nuestros análisis culturales es éste de «romántico», confusión sin embargo que demanda ser esclarecida, porque a pesar de todo «romanticismo», pese a todos los abusos de su empleo, mantiene semánticamente un halo numinoso que reclama nuestra atención.

Empecemos por las etimologías, que siempre ayudan, porque las palabras significan en la medida en que se cargan de vida, que

es para ellas historia. Su primer uso es adjetivo: *«romantisch»,* es lo relativo a *«Roman»,* que significa en alemán «novela». Lo podríamos, pues, traducir sin más por «novelesco». Y tiene efectivamente que ver con ese género /17 literario, en el que, embocando el último tercio del siglo XVIII, la literatura germánica cuaja por fin —tardíamente respecto a la italiana, castellana, inglesa y francesa— en el movimiento que llamamos *Sturm und Drang*, del que son representativas las obras de juventud de Goethe y Schiller. *Los sufrimientos del Joven Werther*, de Goethe, y *Los bandidos*, de Schiller, fueron sus piezas cumbre. También, por cierto, verdaderos *best sellers* de una industria editorial que despegaba con fuerza en Alemania, anticipando un cambio del centro de gravedad estético y cultural, desde las artes plásticas y escénicas a las propiamente literarias y narrativas. Confluye este movimiento también con la eclosión en Francia de la novela como vehículo expresivo para las grandes tesis de la filosofía moral. El *Emilio* y *La nueva Eloisa* de Rousseau, son los principales ejemplos de esta, por así decir, trascendentalización o coloración filosófica de la nueva literatura. En ella se busca hacer pensar y argumentar, más que entretener y conmover, o si acaso edificar, que era la intención todavía de la obra relativamente contemporánea de Jane Austen, por ejemplo.

Hay además otras connotaciones. «Romances» eran las formas populares del latín, en las que se expresan también los sentimientos del pueblo en los primeros poemas que emergen en el siglo XII tras el gran apagón literario que significó la Alta Edad Media: primero como épica, pero inmediatamente como lírica, especialmente en el amplio fenómeno que supuso la poesía provenzal y el mundo de los trovadores. «Romance» se hace así sinónimo de una historia en verso, pero más especialmente expresión de sentimientos eróticos poéticamente sublimados. Esto tendrá mucho que ver con una idea de Romanticismo en la que se mezcla de forma confusa lo novelesco con el sentimentalismo amoroso que precisamente renuncia a su consumación sexual.

Pero fijémonos de momento más bien en la contraposición entre la literatura preilustrada y los balbucientes, aún torpes intentos de la nueva literatura, para entender cómo «romántico» es un término que a finales del siglo XVIII se usa casi despectivamente, referido a lo antiguo y medieval, en un contexto de exaltación neoclásica. Por entonces, siguiendo la gran obra del críti-

co Winckelmann, no se percibía valor estético que no fuese reproducción de los cánones greco-romanos. Téngase en cuenta que estamos al final de la Ilustración, cuando se pensaba que todo lo que no se ajustase a un ideal de humanidad luminoso y racional, canónico, clásico en definitiva, era sencillamente bárbaro. Así en política, donde los antiguos reinos medievales de los «Capeto» —se decía /18 peyorativamente—, eran residuos tiránicos, frente a la racionalidad de la «república», con sus «cónsules», «comicios», «comunas» y «senados». No se entiende la Revolución Francesa sin ver todo lo que la tragedia tuvo de simple moda estética. Y lo mismo ocurría en las artes plásticas, donde Canova recreaba la visión que de Paulina Bonaparte hubiese tenido Praxiteles; y en las mismas artes escénicas, en las que Goethe añadía tragedias a las antiguas series de Ifigenia.

Pues bien, frente a ese paradigma de la perfección clásica, el gran arte europeo del siglo XIII al XVII se percibía como una desgracia de desequilibrio, desde las anoréxicas Venus de Botticelli a las obesas de Rubens; o en aquellas catedrales de las que era rara la que no estaba hecha a pedazos o desmochada de la correspondiente y ausente torre gemela. Por otra parte, no hay un solo protagonista de los dramas de Shakespeare, incluidos los por una vez simpáticos Romeo y Julieta, que no fuesen buenos clientes para un psicoanalista de campanillas. Y así lo «romántico» se empezó a entender como algo contrapuesto a lo «clásico», al ideal que por entonces encarnaban, pasadas sus exuberancias juveniles, las obras literarias de Goethe y Schiller. «Romántica» era, por el contrario, la delirante novela *Lucinde* de Friedrich Schlegel, que no era sino un catálogo de provocaciones, tanto morales como estéticas y preceptivas.

Pero tan mal artista como era, Friedrich Schlegel, además de un activista que a partir de 1794 consiguió reunir en torno a él a lo que luego se llamó el Círculo de Jena, era un genio de la crítica literaria, y rápidamente se dio cuenta de algo que es hoy para nosotros evidente: el neoclasicismo es sencillamente inviable, precisamente porque la esencia del arte clásico es la síntesis de forma y libertad. Y esa síntesis, que los griegos produjeron de modo tan espontáneo y natural como fugaz e insostenible, es algo irrepetible. Porque la libertad no puede ser imitada desde fuera. Y en la reproducción externa de las formas clásicas, se pierde en esa repetición de lo canónico precisamente el espíritu

espontáneo que constituye la esencia clásica del «estilo». Frente a ese «estilo», necesariamente libre, lo único que queda es el caparazón externo de la «manera». Y el resultado es, en efecto, el «manierismo». Ante la grandeza y la gracia del Partenón, las obras neoclásicas como La Madeleine de Paris son expresión de una absoluta vaciedad formal.

Pero Schlegel no se limita a decretar la inviabilidad del Neoclasicismo, sino que tomando, si se me permite la expresión, el rábano por las hojas, pasa directamente al /19 contraataque y proclama la supremacía de eso que precisamente se quería despreciar como Romanticismo y en lo que él ve ahora la esencia del arte europeo, desde Dante y Petrarca a Goethe, pasando por Cervantes, Calderón y Shakespeare. Es cierto que, comparado con la perfección griega, el arte europeo —«poesía» lo llama Schlegel— adolece de falta de equilibrio; como si fuese algo interminado, mero boceto de una plenitud ausente. Lo que Schlegel considera esencial en el arte europeo lo podríamos ver en las obras inconclusas del anciano Miguel Ángel, que tanto influyeron en Rodin; en la pincelada suelta y difusa de Velázquez, Rembrandt o Goya, que también recogerán con entusiasmo los impresionistas, para los que el inacabamiento del cuadro es lo que le da poder representativo, precisamente de algo que de otra forma sería irrepresentable, cual es el ambiente o atmósfera que trasciende a cada una de las cosas representadas.

Y aquí es donde se produce el milagro esencial del arte occidental: porque es su imperfección lo que la hace instrumento adecuado para expresar la esencia de las cosas. Fijémonos en la obra de Shakespeare. Cualquiera puede reconocer que en su totalidad representa todo un tratado sobre la naturaleza humana, en la que ésta se muestra en toda su grandeza, digamos que con su plena belleza y esplendor. Pero no de forma inmediata. Muy al contrario, como ya hemos señalado, toda la obra shakespeériana es un catálogo de miserias y bajas pasiones: ambiciones, celos, odios parricidas, avaricias, traiciones, etc. Hasta Romeo y Julieta representan el amor a un nivel de exaltación tal, que nadie sensato los elegiría como amantes. Pero es precisamente sobre ese inmisericorde telón de fondo, que la naturaleza humana se va mostrando como algo hermoso hacia lo que la obra apunta; como a la virtud desde la que, efectivamente, los vicios son vicios y las miserias déficit de grandeza. Y desde ese déficit cada indivi-

duo representa, por así decir desde el revés, la belleza del conjunto.

Y es que, lo que el arte europeo, en su esencia romántico, pone de manifiesto, es la naturaleza deficitaria de la realidad misma. Es aquí donde los románticos, siguiendo a Friedrich Schlegel se apoyan en la idea de fragmentariedad para desarrollar a partir de ella su comprensión de la poesía y del arte, y en última instancia del hombre y la realidad.

El origen de esta teoría de la fragmentariedad no puede ser más concreto y menos pretencioso. Schlegel, junto con su hermano August Wilhelm, Friedrich von Hardenberg y Friedrich Schleiermacher, inician la publicación de una revista con el clásico nombre de /20 *Athenäum*. Salieron sólo unos cuantos números. Una de sus secciones era lo que Schlegel llamaba *kritische Fragmente*, «fragmentos críticos», en los que se trataba de competir con aforismos, por así decir, con los grandes tratados filosóficos del momento, de Fichte, Schelling y Hegel, pero expresando en cinco líneas lo que de otra forma necesitaría el amplio capítulo de un tratado. También se desafiaban desde ellos, siempre con un punto irónico y provocativo, las bien argumentadas pero un poco pesadas tesis de la teoría estética del momento, que estaba desarrollando Friedrich Schiller. (Obsérvese, por cierto, la influencia de las modas en la época, que de cinco autores que hemos nombrado, cuatro se llamaban Friedrich.) Veamos un ejemplo del mismo Schlegel: «Es posible que también en la poesía toda la totalidad sea media, y sin embargo toda mitad completa». Es una boutade, ciertamente, pero en ella se encierra lo que luego Hegel va a llamar «dialéctica», por la que toda realidad se manifiesta a través de su propia contradicción. Sólo que Hegel dedicará a ello los dos tomos de *La ciencia de la lógica*, pretendiendo decir la última palabra, sin llegar, sin embargo, a una claridad mayor que la que se consigue en este fragmento de Schlegel.

Y es que son últimas palabras, las que, como chistes sobreexplicados, arruinan el discurso. Así, cualquier artista sabe ya que es mejor terminar las historias más bien con nuevos comienzos, por ejemplo de una gran amistad como en Casablanca. No se trata de teorías: Friedrich Schlegel se empeñaba en publicar los escritos de sus amigos, fundamentalmente los de von Hardenberg, en estado de simples borradores o fragmentos. Y de ellos

hay una larga serie en la época romántica: el *Fragmento de Hyperion* de Hölderlin, o los de *Los discípulos de Sais* y *Heinrich von Ofterdingen* de Hardenberg. Y como hemos dicho, no sólo en literatura, sino en todas las artes, se pone de manifiesto esa veneración romántica, por ejemplo en el respeto por la 8ª sinfonía, la famosa «incompleta» de Schubert, o el mencionado redescubrimiento de las esculturas inacabadas de Miguel Ángel. Ni que decir tiene que la sensibilidad romántica consideraría un sacrilegio el empeño por «terminar» la Sagrada Familia de Gaudí. Y aún más allá: en la mitomanía romántica aparece la exaltación de la muerte temprana, la del héroe cuyo abrupto fin deja la vida en promesa infinita que una existencia burguesa ya no podrá desengañar. *«Nur die besten sterben Jung»*, (sólo los mejores mueren jóvenes) es un lema que recoge este espíritu, que lo mismo se puede aplicar, como es el caso, a un joven rockero asesinado en una reyerta; /21 que a un oficial de caballería de los ejércitos revolucionarios; que a Larra; que, en efecto, al capitan Scott. Lo mismo: *«zu sterben, wenn es am schönsten ist»*, (morir cuando es más bonito), que vale, junto al *vive pericolosomente!,* como lema de montañeros, toreros, paracaidistas y pilotos de formula 1. Podríamos formularlo de otra forma: todo promete más de lo que es capaz de dar de sí. Lo que se puede resumir de dos maneras: lo mejor está por venir, con tal de que no llegue; o eso mejor ya pasó. En ambos casos, la realidad se muestra siempre como fragmento o desengaño de sí misma.

Es algo más que anécdota que la arqueología tenga que ver con el origen del Romanticismo y que se siga de él la veneración por las ruinas. De ser estorbos que debían ser sustituidos por lo reciente, el viejo castillo, la abadía abandonada, el antiguo templo del que sólo quedan tres columnas rotas, incluso el mismo cementerio derruido, se convierten en focos estéticos y en valores absolutos que exigen veneración. Pero no en sí mismos. La ruina es morada de fantasmas, del espíritu ausente, que sin embargo aún la habita. Así, mientras el Clasicismo requería la presencia perfecta de lo absoluto, el Romanticismo rastrea en la relatividad de los vestigios la presencia de eso absoluto perdido.

El resultado es lo que podríamos llamar una ontología de la fragmentariedad. Frente al trozo perdido que carece de significado, el fragmento guarda la referencia a la totalidad en la que cobra sentido. Y así, en la visión romántica las cosas no son sino

fragmento de sí mismas. Aunque a cambio de esa, por así decir humildad, se convierten en reflejo de lo divino.

Estamos aquí en un punto decisivo para la interpretación del Romanticismo. Muchos han querido ver en él una traición al espíritu progresista de la Ilustración, aun presente en el Clasicismo de Goethe y Schiller, con la intención reaccionaria de recuperar los valores medievales y un sentido platónico de la trascendencia. Algo de eso hay, ciertamente. *La Cristiandad o Europa* de Novalis es un escrito programático que verá posteriormente sus frutos en la restauración, no por crítica menos reverente, de los valores caballerescos medievales, en las figuras por ejemplo de Sir Walter Scott. Tampoco la referencia al platonismo va descaminada. Para Platón las cosas son meras copias del ideal en el que tienen su esencia y mismidad. Y no sería extraño a su pensamiento decir que son fragmentos, de sí mismas y de su verdadera realidad ideal. De hecho los románticos son idealistas en este sentido, porque entienden que cada cosa refleja precisamente la totalidad /22 de la que son fragmento. Cada cosa es una escisión de lo absoluto, y en esto consiste su idealidad, o como se expresa Novalis, su sentido moral. Y es también, por lo mismo, añoranza del origen, que late en el anhelo de cada cosa por ser sí misma. Un pájaro que no puede volar, el pez fuera del agua, un niño que no crece sano, la novia que llora al amado ausente, son en este sentido reflejos mínimos pero ciertos de una catástrofe cósmica, en la que sin embargo se muestra la plenitud y grandeza de la totalidad; o del Absoluto, como se expresa la coetánea filosofía idealista.

Y en la percepción de este drama universal consiste eso que los románticos llaman poesía. No es un simple tipo de discurso que renuncie a la veracidad descriptiva para ganar expresividad sentimental o belleza. Poesía es, por el contrario, esencialmente verdadera; pues es el lenguaje que revela el fundamento del mundo, justo al poner de relieve la escisión por la que todo es más, a saber, fragmento de sí mismo; y por la que toda verdadera descripción es —como lo expresa Marcuse— más una reivindicación que constatación positiva de hechos. De ahí el gusto romántico por lo limitado y doliente, también, como veíamos, por las ruinas y por lo brazos rotos de la Venus de Milo, que hacen de ella, precisamente, la mujer ideal.

Pero también aquí se muestra la tentación reaccionaria del pensamiento melancólico, que se regusta en la herida abierta, se instala en el lamento y en la condena de un mundo que desde una supuesta Edad de Oro viene sólo decayendo. Esto nos llevaría a interpretar el Romanticismo en las cercanías del conservadurismo platónico, para el que todo movimiento es desviación, de modo que la verdad está sólo en el origen perdido.

Tampoco estaría lejos de este planteamiento el intento de interpretar el Romanticismo desde el paradigma del Alma Bella, que fue por aquellos tiempos un lugar común de la crítica estética. Muchos han querido entender como crítica del Romanticismo la descalificación que hace Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* de esa figura, que resulta ser también «conciencia desdichada». Quiere ver en ella la voluntad que sublima en la belleza y el arte la incapacidad de realizar su ideal en la historia, precisamente por preservar su prístina e incontaminada idealidad. Es de ahí de donde viene la idea —que aparece por ejemplo en la crítica de Marx a los socialismos utópicos— de refugiarse de los lamentos en la utopía. Para Nietzsche, el Romanticismo sería en este sentido la morada trascendente de la voluntad fracasada y débil. Y la figura, otra vez, de la solterona /23 victoriana que se consuela de su infecundidad con las pasiones leídas de, por ejemplo, *Cumbres borrascosas,* sería la imagen de este Romanticismo del fracaso.

Mas no hay nada más lejos de la intención romántica, que precisamente dibuja su propósito asumiendo el padrinazgo de la filosofía de Fichte. Para este pensador, la esencia de la realidad es el sujeto, pero no el que pasiva y científicamente contempla una realidad extraña que tuviese enfrente, sino aquel cuya existencia misma consiste en la trasformación del mundo, a saber, desde la forma de la necesidad a la forma de la libertad. Ese sujeto es esfuerzo y trabajo, *streben*, con el fin de convertir el mundo en reflejo de su actividad libre. Hacer del mundo espejo de mi mismo, imagen de la libertad, es la infinita tarea que ese sujeto se impone.

Pues bien, dice ahora Novalis, que esa ardua tarea, y no el refugio en la consoladora abstracción, es lo propio de la poesía. Poeta es el que descubre en el mundo los fragmentos de lo absoluto, no para lamentar la ruptura sino para enfrentarse a la tarea de su recomposición. Esa fragmentariedad, el eco divino

que aún suena en el mundo, es vocación, llamada a un infinito esfuerzo de redención, de *Versöhnung*, de reconciliación, como lo dirá Hegel. Lo absoluto, a saber, que el mundo puede y quiere ser paraíso y patria de la humanidad, es primero el descubrimiento y luego el trabajo del alma romántica. La misión revolucionaria del poeta, su carácter «comprometido», si usamos terminología de los años 50, tal y como la encarna por ejemplo Shelley o Lord Byron, no puede ser más evidente.

Revolucionario ha de ser el poeta, pero también ingeniero. Lo dice Celaya: «me siento un ingeniero del verso, / y un obrero, / que trabaja con otros a España, / a España en sus aceros». No está ya de moda esta retórica, pero en mis tiempos de estudiante, en los que aún quedaba un resto de romanticismo, estos versos, cantados por Paco Ibáñez, nos conmovían. Además, pocos saben que Novalis, el más grande poeta del Romanticismo, era ingeniero, de minas además. Y como Antonio Molina —¡recuerden aquello de «soy minero, / y templé mi corazón con pico y barrena»!— aun entiende el trabajo en el pozo como paradigma de esa labor trasformadora que consiste en liberar, también en el sentido de sacar a la luz, las riquezas escondidas y durmientes en el fondo de las cosas.

Y sin embargo, siguen acechando las malinterpretaciones. Porque este nuevo enfoque, nos lleva a nosotros postmodernos a hacer del Romanticismo el respaldo /24 intelectual, la madre, del desarrollismo industrialista, que termina siendo explotador de la naturaleza. Ésta resulta mero material, que ha de ser dominado, como medio para la infinita expansión de una libertad abstracta; que no lo es de nadie y que necesariamente se convierte en tiranía racional, pues vacía de sentido propio, de valor absoluto, a la naturaleza. Esa naturaleza queda relegada al estatus ontológico de No-yo, y la tarea del sujeto es convertirla en medio de su infinita expansión. La revolución se hace stajanovista, y se miden sus logros por las toneladas de acero y los kilowatios producidos, sin considerar que de este modo, la naturaleza se convierte en residuo industrial y al final en desierto. La culpa de esta catástrofe —decimos, hasta convertirlo en tópico— estriba en los visionarios sueños románticos de una infinita exaltación de la subjetividad. Sueños que terminan en pesadilla medioambiental.

Nos vale esta objeción ecologista para matizar en su rechazo el sentido de la conciencia romántica. Imponer sobre lo distinto la libertad como una fuerza extraña, es poder que esclaviza, y esa libertad se expande entonces como fuerza tiránica y expropiadora. Eso es precisamente lo que hace el industrialismo, liderado por el ingeniero que se exime de su paralela obligación de ser a la vez poeta. Pero las cosas pueden y tienen que ser de otra forma. La naturaleza no es para los románticos material inerte, sino proceso emergente de la libertad, vida incipiente que anhela la forma; y así fuerza dormida que busca en esa libertad el compañero que ayuda. Por eso tiene el sujeto que ser primero poeta, para descubrir en las cosas, no el alivio de las necesidades propias, sino su (de ellas) necesidad interior; el afán en que consisten y en el que quieren llegar a ser. Pero tiene que ser poeta sin dejar también de ser ingeniero. Porque esa fuerza latente en la naturaleza, lo original en ella, es fuerza débil, que requiere ayuda. Eso es lo que Heidegger llamará *die Sorge*, el cuidado, como tarea en la que la existencia hace y deja ser a las cosas lo que verdaderamente son. Y eso lo hace sólo el poeta que es a la vez trabajador.

Si no nos gustan los ingenieros podemos hablar de jardineros. Una rosa es promesa de un fruto que sólo el cuidado hace dar a la naturaleza, fruto pues de la fecundidad natural y del trabajo y creatividad poéticos. Y sólo al final podemos decir con Juan Ramón: «no la toques ya más, que así es la rosa».

De los reproches que se le han hecho al Romanticismo, cercano a este del industrialismo explotador, está el de ser la madre de todos los fascismos y totalitarismos. /25 Como vemos, ya en la multiplicidad de estas objeciones se pone de relieve el carácter multiforme de la conciencia romántica, que lo mismo se puede desviar hacia suspiros de frustrada solterona que hacia fanatismos asesinos a lo Che Guevara. Y en este sentido sí es cierto que, por lo mismo que está históricamente en el origen de la conciencia revolucionaria, el Romanticismo tiene que ver con sus consecuencias; allí donde lo absoluto, el fin que la historia preanuncia como paraíso final, se siente legitimado a imponerse contra todo lo que se le resiste.

Una variante de esta objeción es la que Popper plantea en *La miseria del historicismo.* Dice que todo aquel que entiende la historia como una continuidad dotada de sentido y que se justifica

en algo así como un Juicio Final sólo en el cual las cosas son verdaderas, no puede resistir la tentación de anticipar dicho sentido, no sólo teóricamente, sino imponiéndolo, forzándolo, como aquello que «tiene que» llegar a ser. Y así es como el visionario romántico se convierte en *Führer*, caudillo, *conducator*, o cualquiera de los nombres de esos que asumen en nombre propio la responsabilidad de llevar la historia a su consumación final. Así el Romanticismo se expresó en una retórica de auroras y amaneceres, de heraldos y vanguardias, de «tiempos decisivos» y «luchas finales». Pero lo que empezó en boca de poetas como D'Annunzio, terminó en manos de gansters como Goering o Beria. A algunos, antes, el Romanticismo les daba grima por «cursi». Ahora —entre la solución científica de la guerra que fue Hiroshima y el anticipo de una definitiva eugenesia racial en Auschwitz— nos da, sencillamente terror. Los sueños de la razón —se cita una y otra vez a Schwedenborg— producen monstruos. ¿Es pues tan extraño que hayamos dejado de ser románticos?

Y sin embargo, el totalitarismo es la peor de las perversiones del Romanticismo; la definitiva desfiguración de su naturaleza. Pues, al contrario, la poesía, en la que se expresa la esencia del mundo, es ciertamente el lamento que sale de la herida en la que cada cosa consiste, como anhelo de una plenitud que está por venir. La historia está preñada de futuro, pero no in genere, en abstracto, o toda ella. Aquí la fragmentariedad es decisiva, y con ella la particularidad con la que *cada cosa* refleja lo absoluto. El individuo es el portador de los derechos del carácter. No es un accidente que pudiéramos superar, y menos algo así como una desfiguración que estorbe. Esa herida, esa escisión, a la vez que es imperfección, es el modo propio, característico, con que lo absoluto se refleja en cada cosa, desde lo que eso /26 absoluto se espera; no como «la» solución final, sino como «mi» redención. Por eso, no arreglamos nada poniéndole brazos a la Venus de Milo, ni reconstruyendo el Partenón «como debería ser», tampoco haciendo el mundo «como Dios manda». Cada cosa tiene derecho a ser reflejo de Dios —como Frank Sinatra— «a su manera». *«Gott will götter»* —dice Novalis— «Dios quiere dioses». No creo que haya una frase que mejor resuma el Romanticismo, pues no es sino la universal declaración del derecho que tienen todas las cosas a ser como son.

Podemos ahora volver a la contraposición inicial que habíamos visto entre el arte clásico y el romántico, o si queremos, de forma más general, entre el sentido clásico y romántico de la belleza. Lo clásico dice plenitud y perfección, la síntesis absoluta y lograda entre la libertad y la forma. Sólo así representa la obra lo absoluto.

Para el clasicismo, lo deforme, como en Esparta, sencillamente no tenía derecho a vivir. Eso sí, los cuerpos perfectos, al menos mientras durase su juventud, se exhibían como representación de lo divino. Por lo demás, está claro en qué sentido podemos decir, que el clasicismo es sencillamente irrepetible: después de ver el Doríforo de Policleto, el «canon», cualquier otro intento de representar la perfección humana, tiene necesariamente que ser fallido por innecesario. Y por supuesto, la Venus de Milo no merecería más que la atención de chamarileros, como cualquier ruina, que espera el buldózer que la planche para construir algo nuevo que valga la pena. Es, pues, el clasicismo lo que impone a la realidad la exigencia, de ser perfecta, o de no ser en absoluto. Eso sí es dictadura de la forma. Y en efecto, debía ser muy triste ser feo en Grecia.

Por lo visto, Sócrates lo era. Y por eso salvó a Grecia de su propia arrogancia. Entiende, por ejemplo, que el saber fallido, el que sabe que no sabe, o lo que es lo mismo, la crítica, fundamentalmente *«auto-»*, de sí, es lo que precisamente abre el camino de la verdad como aquello que se busca. Este principio lo generaliza su discípulo Platón, en una ontología en la que la imperfección y el defecto, que precisamente impiden divinizar la realidad que sólo es mala copia de sí misma, muestra en la pobreza la riqueza que falta. De esa unión de miseria e ingenio, como hijo de Poros y Penia, nació, cuenta Platón, el Eros, el amor por lo que todo consiste en ser más que sí mismo, y así en querer llegar a ser lo que verdaderamente es.

Eso que Platón llamaba Eros, es lo que los románticos van a llamar poesía. Y en ella consiste la esencia, tanto del arte como de la realidad representada. De esta forma el arte /27 renuncia a la pretensión de expresar, y de modo perfecto, todas las cosas, y quiere más bien hacerse portavoz de su insuficiencia, mostrando, por así decir, eso perfecto por el revés de su propio límite. ¿Qué es más bello, la imagen redonda y cumplida, pero fugaz y a la postre insulsa, de una adolescente, o el rostro arrugado

y seco de una vieja, que refleja toda una existencia, incluso la historia misma? Así nos enseñó Machado a descubrir en el olmo viejo, carcomido y seco, la fuerza original de la naturaleza que brota, la esencia misma de la juventud. Eso es poesía: no la cursi exaltación de lo bonito y bien hecho, sino el descubrimiento de la belleza que se refleja de lejos en las cosas, también en lo feo, es más, muchas veces precisamente en lo feo, como recuerdo o anhelo, da lo mismo, de lo que fueron y a la postre serán. De momento, todos somos subnormales.

Por eso, la poesía es reivindicación: de la grandeza de lo pequeño, de la belleza de lo deforme, del derecho de lo vejado, de la salud de lo dañado. Es una visión de un mundo en el que nada sobra, y en el que todo es merecedor de respeto y cuidado, porque, a su manera, cada cosa es reflejo de lo absoluto. Y esto lo es el arte en un sentido dinámico, en el que precisamente el artista simpatiza —y eso es para él originalidad, y no la simple arrogancia bohemia— con el origen del mundo, con la fuerza que desde el fondo de cada cosa busca también expandirse, de lo deficiente a lo perfecto. Y entonces la esencia del arte es el amor, la buena voluntad, que es capacidad, no de imponer a las cosas formas extrañas, sino de, simpatizando con su daño, desde la compasión, liberarlas hacia lo mejor de sí mismas.

Que las cosas del mundo, y el mundo en su totalidad, están dramáticamente escindidas respecto de sí, supone que toda representación clásica, que pretende captarlo como plenitud dada, falsea más que revela su naturaleza. Y esto no sólo tiene relevancia en el orden de la crítica artística. De modo casi implícito, el Romanticismo supone una denuncia de la pretensión teórica, constatable tanto en las ciencias naturales como en la filosofía, o en eso que Hegel va a llamar *Enciclopedia de la ciencias filosóficas,* de representar suficientemente, o al menos de modo privilegiado, la naturaleza de las cosas. Esa pretensión somete metodológicamente la realidad al imperio del principio de identidad y de positividad empírica, dejando fuera de la posible objetivación conceptual precisamente ese carácter dramático de la existencia en el que las cosas son fragmentos dinámicos de sí mismas, tendencias; siempre más o menos de lo que de hecho son. La sistematización /28 positivo-conceptual de los saberes epistémicos, repito, encubre y falsea, más que desvela, la realidad de las cosas, imponiendo con lo estándar un tiránico sentido

de la normalidad. Y ocurre al final, como se expresa Adorno en una inversa paráfrasis de Hegel, que el sistema, la ciencia absoluta que todo lo explica, representa la totalidad de lo falso.

Ya lo hemos dicho: la verdadera descripción consiste más en reivindicar lo que tiene que ser, que en constatar lo que de hecho es. Por eso el Romanticismo supuso, por un lado la sustitución de la filosofía de la naturaleza, contemplativa del curso de los astros; también la de la filosofía como pretensión de un sistema cerrado del universo, por una filosofía de la historia que era más bien praxis transformadora, con intención revolucionaria. Y así, el arte, entendido en las cercanías de la política, fue el que a lo largo del siglo XIX y hasta nuestros días, vino a ocupar la verdadera cátedra del magisterio humanista. La ciencia quedó relegada al servicio de la técnica, y a los filósofos se nos encomendó la también subsidiaria labor de, si acaso, interpretar lo que los artistas, verdadera vanguardia de la historia, iban realizando.

Esta sustitución de ciencia y filosofía por la creatividad artística, supone la expresa renuncia a un Gran Relato sistemático, epistémicamente cerrado, que explique todas las cosas. De alguna forma se trata de dejar hablar a las cosas mismas, en vez de empeñarnos en decir lo que son. Ahí Schopenhauer, Wagner, y Nietzsche tras ellos, reconocieron por ejemplo a la música más importancia que a la lógica a la hora de expresar la esencia del mundo.

De alguna forma, la Postmodernidad no es sino la constatación de ese destronamiento de la razón epistémica a favor de formas débiles de racionalidad. Y no es de extrañar que los autores postmodernos hayan contribuido a una reciente revaloración del movimiento romántico, contraponiéndolo a los grandes sistemas cerrados del idealismo alemán, como son los de Fichte, Schelling y Hegel. El gusto por la fragmentariedad, por el pensamiento aforístico y por un cierto minimalismo estético, que valora formas marginales, no estrictamente ilustradas, de interpretar la tradición humanista, han hecho que el pensamiento postmoderno se haya visto reflejado en los autores románticos hasta el punto de considerarlos antecesores suyos.

Las posibilidades que aquí se abren para una interpretación más flexible del pensamiento europeo del siglo XIX, son evidentes y enriquecedoras. Sin embargo quiero /29 concluir estas refle-

xiones sobre la conciencia romántica, haciendo algunas salvedades que me parecen decisivas en este contexto. Es cierto que el pensamiento romántico propone una forma nueva de pensar, epistémicamente abierta y que incluso asume la idea de fractura lógica propia del pensamiento poético. Por aquí se incorpora al discurso lo que Marcuse, por ejemplo, llama bidimensionalidad o pensamiento negativo, más allá de la positividad propia de las descripciones científicas. Pero creo que malinterpretaríamos la esencia misma del impulso romántico, si quisiésemos ver en él un debilitamiento minimalista de la razón o la aceptación en cierta medida de algún tipo de límite escéptico. Esto creo que sí es propio del desencanto postmoderno. Pero el Romanticismo nunca renunció a ser «fantástico». Y si acepta las disfunciones lógicas, por ejemplo en la expresión metafórica o irónica, incluso caricaturesca, propias del lenguaje poético, no es para restringir, sino precisamente para potenciar, a saber, hasta el infinito, la capacidad expresiva de un multiforme lenguaje. ¡No renuncia a expresar lo inefable!

Con la metáfora, la ironía o la desfiguración, y en la medida en que se reflejan en esas figuras la misma escisión en que consiste el mundo, el Romanticismo quiere hacerse portavoz del mismo latir cósmico, y no sólo para expresar lo que es en un gran relato, sino para conectar con el genio redentor de las cosas y hacer al artista protagonista de la «historia más grande jamás contada». Schlegel habla incluso de reescribir las Escrituras. La única humildad que hay en ello está en que cada uno puede y debe hacerlo, a su manera; y en que luego todas en cierta medida valen, en la medida en que contribuyan, haciendo un mundo mejor, a la redención final que todos soñamos.

Vamos, pues, a concluir, dejándolo todo abierto. Porque esa historia universal —esta sería la gran enseñanza romántica— es a la postre la que entre todos escribimos mientras la hacemos, y termina así en la que cada uno empieza cada mañana. De este modo, es el final una pluralidad siempre renovada de infinitos principios: la recreación del mundo. Y así es como todos estamos llamados a ser poetas y genios. Eso es Romanticismo.

LA PIEDAD COMO VIRTUD MILITAR,

O POR QUÉ VALE MÁS HONRA QUE BARCOS

Originalmente publicado en:
Diálogo filosófico, ISSN 0213-1196, Nº 79, 2011 (Ejemplar dedicado a: Consideraciones filosóficas sobre la Guerra), págs. 33-44

ABSTRACT:

War is the state resulting in human affairs of the intention of men to press their will upon the will of some others. In so far as this is the reflection of an expanding and all embracing, any resistance breaking, primeval force of nature (Schopenhauer), fighting is the original 'state of nature' (Hobbes), and war tends to become 'absolute', in order to break any contrarian force in a total war (Clausewitz), whose last aim has to be, in effect, absolute victory over any possible resistance, which means the annihilation of the enemy. Against this primitive, but also very modern idea of war, the Romans understood the military service as an act of piety, which was the virtue of doing things agreeable to gods and men; a virtue which presupposes a community of self respecting humans, able to recognize each other as free, and therefore renouncing force as mean of solving conflicts among them, binding themselves instead to reason, laws and judges. This community, the *res publica*, needs though, in order to stand in a world still submitted externally to the law of nature (what means, as far as it is threatened by Barbary), of the free compromise of its citizens to defend the 'walls of the city', 'the frontiers of the Empire', 'the *limes* of peace', at the possible costs of their very lives. Such is the way as piety, which recognizes community, the 'realm of ends' (Kant), as something 'sacred' above individual life, becomes in the classic world the very condition of peace and mutual respect.

La Guerra es el estado que resulta entre los hombres de la intención de algunos de ellos de imponer su voluntad sobre otros. En la medida en que ello es reflejo de una expansiva y omniabarcante, primitiva fuerza de la naturaleza que rompe toda resistencia (Schopenhauer), la lucha es el original «estado de naturaleza» (Hobbes); y ese conflicto tiende a hacerse absoluto, a fin de romper cualquier fuerza contraria en una guerra total (Clausewitz), cuyo último fin ha de ser, en efecto, la victoria sobre toda posible resistencia y la aniquilación del enemigo. Frente a esta primitiva, pero también muy moderna, idea de guerra, los romanos entienden el servicio militar como un acto de piedad, que era la virtud de hacer cosas agradables

para los dioses y los hombres; virtud que presupone una comunidad de humanos que se respetan unos a otros como hombres libres, y que por tanto renuncian a la fuerza como medio para la solución de los conflictos que se plantean entre ellos, ligándose más bien por la fuerza de la razón, de la ley y de los jueces. La comunidad, la *res publica,* precisa sin embargo a fin de mantenerse en un mundo en el que reina todavía la ley de la naturaleza, es decir, en mundo en el que está rodeada por la barbarie, del compromiso de sus ciudadanos de defender «los muros de la ciudad», «las fronteras del Imperio», «el *limes* de la paz», aun a costa de sus vidas. De este modo la piedad, que reconoce la comunidad, el «reino de los fines» (Kant), como algo «sagrado» por encima de la vida individual, se convierte en el mundo clásico en condición de la paz y el respeto mutuo./34

1. Guerra y voluntad de vencer: von Clausewitz

Decía Heráclito que la guerra es madre y reina de todas las cosas. La guerra resulta del movimiento en el que todo intenta reproducir en sí la totalidad, desde la particularidad de su individuación. La tesis es de Schopenhauer, y suena brutalmente abstracta y metafísica, pero es fácil de reconocer intuitivamente: en el pez grande que se come al chico; en la fuerza con la que unas raíces del jardín destrozan los desagües de la casa; en la velocidad con que unas bacterias se convierten en infección. La guerra es la expresión natural de la voluntad, esencialmente expansiva, en la que la vida intenta meter en su órbita, en su campo de gravedad, como medio de su reproducción, a toda otra vida, hasta que esa reproducción sea la de la totalidad del Universo. Así, es voluntad de poder, de dominio totalitario. Si queremos decirlo desde un punto de vista teológico: es el afán de usurpar a Dios que cada cosa tiene desde su particularidad individual. Y ello, frente al poder creador de la divinidad que genera lo diverso, es necesariamente, para lo particular y finito, apropiación de lo extraño, explotación y, efectivamente, dominio. En la medida en que esa voluntad que así se expande al infinito necesariamente choca con una pluralidad de voluntades que quieren justo lo mismo: ser también como dioses, el resultado es la guerra. La guerra se sigue de poner juntos una multitud, por así decir, de pequeños, enfadados y miserables dioses, de los que todos se

empeñan en restaurar el monoteísmo del que se sienten usurpados. La naturaleza sería entonces el continuo reajuste de las relaciones entre las cosas (del *statu quo*, dicho en términos diplomáticos) que esa guerra continuamente produce.

Hobbes es el autor que con más convicción ha descrito este estado de naturaleza, que representa la guerra de todos contra todos, en la que el hombre es un lobo para el hombre. De ella resulta el imperio de los fuertes sobre los débiles, pero un imperio siempre precario, porque también los débiles pueden matar a los fuertes, si son más, y sobre todo si su estado ha llegado a ser tan miserable que ya no les importa morir. Por eso la guerra es la situación en la que continuamente se recae.

Pero señala también Hobbes que es posible una alternativa: salirse de esa dinámica, hacia lo que él llama el estado civil, y que nosotros podemos denominar civilización, civilidad, o sencillamente estado de derecho. En él el gobierno —casi da igual que sea bueno o malo— sustituye a la confrontación, mediante el acuerdo general de todas las voluntades de transferir el poder, que siempre es poder fí- /35 sico o posibilidad de violencia, a una instancia externa, que él llama Leviatán (nosotros la denominamos Estado), y que tiene como misión regular el ajuste de las voluntades gobernadas mediante la ley, que así sustituye a la guerra.

De este modo, reinterpreta Hobbes el principio clásico de la República o *Polis* como espacio de convivencia regido por la virtud de la justicia, que se contrapone efectivamente a la naturaleza, como aquello que rige fuera de los muros de la ciudad. Los hombres que conviven en la *Polis* son los específicamente humanos. Frente a los bárbaros, no esencialmente distintos de los animales, que se rigen por la ley de la naturaleza, que da lugar, en efecto, a la guerra. Sólo que para Hobbes esa distinción no es absoluta: no es que el ámbito civil tenga una ley diferente a la ley natural. De hecho, lograr el placer y evitar el dolor, y llevar ese principio al máximo mediante la extensión sobre otros del propio poder, sigue siendo la base de toda conducta racional, también en el ámbito civil. Sólo que, mediante el Leviatán, lo que quiere decir, mediante la trasferencia del poder a una instancia absoluta y externa a las voluntades en conflicto, la voluntad racional se hace un quiebro, se engaña por así decir a sí misma; y genera en ese espacio civil una especie de remanso en el que

librarse temporalmente de su capacidad autodestructiva. Es el miedo al poder del soberano, y no alguna pretendida actitud moral, lo que garantiza la paz. Por eso hay un único deber que ese soberano nunca puede omitir: el inmisericorde ejercicio del poder contra quien se rebele. Porque un soberano débil hace temer la recaída en el estado de naturaleza, la vuelta de la guerra, y justificaría una preventiva rebelión de todos contra él.

De este modo, Hobbes sigue fiel a la idea de Ockham según la cual, en la medida en que es imposible ponerse de acuerdo sobre el bien común mediante una deliberación racional que supere la determinación de la voluntad por el placer sensible, toda legalidad es expresión del poder fáctico de quien la impone. De este modo, la ley es la forma eficaz de articularse el poder, y la relación dentro de ese espacio común es la de los súbditos con su príncipe. La paz es el resultado del poder victorioso. Maquiavelo es el gran exponente de este planteamiento, en el que lo conveniente sustituye propiamente a lo justo y la habilidad política a la virtud. Representa el intento de reconstruir la idea de racionalidad práctica política, en un horizonte en el que los fines últimos han dejado de ser racionales, en el sentido de que no hay otro fin que la infinita expansión del poder; y el ejercicio de la razón se desplaza a la determinación en cada momento /36 de los medios necesarios para esa victoria última. Política es la continuación de la guerra por otros medios.

En efecto, ni Maquiavelo ni Hobbes rompen la continuidad esencial entre guerra y política. Si acaso el espacio político, bajo el control del Leviatán o del príncipe, es, como hemos dicho, un remanso de relativa seguridad, que tiende de nuevo a disolverse en la infinita corriente de la guerra. Por eso, más allá de los límites definidos por el territorio al que se extiende su poder en cada caso, las relaciones ahora entre los soberanos se rigen por los principios del estado de naturaleza, en el que impera de nuevo la guerra de todos contra todos. La paz aparece entre ellos sólo como tregua, sin más ley que la aceptación de facto (o no) de tratados y convenciones. Política es si acaso diplomacia, siempre respaldada por el poder violento, y dispuesta a continuar en la forma de guerra. Porque, al final ésa es la forma natural de las relaciones entre voluntades finitas que quieren ser absolutas. Ockham, Maquiavelo, Hobbes, Clausewitz, son los eslabones

modernos de esa «polemología» de Heráclito con la que hemos comenzado estas páginas.

Su resultado en la práctica en las dos guerras mundiales del siglo XX, fue lo que se llamó «la guerra total», y que Clausewitz llama, más propiamente, «guerra absoluta». Porque no se trata en ella de rectificar una frontera o reivindicar un derecho, de continuar la política por medio de la violencia hasta la consecución de objetivos limitados que de otro modo hubiesen podido garantizar los pactos o la democracia. Se trata más bien de imponer la propia voluntad sobre la del adversario por cualquier medio, hasta lograr el quebranto total de esa voluntad que resiste. Japón tras las dos bombas atómicas recibiendo en sus puertos a la flota enemiga y a la autoridad de ocupación, es el modelo de esa guerra que así termina en la absoluta victoria. También la llama Clausewitz «guerra ideal», porque en ella se pone de manifiesto la esencia misma de la realidad, la apoteosis de una voluntad que lo es siempre de luchar hasta la victoria final; confrontación que no termina sino allí donde esa voluntad de vencer se hace total, allí donde ya no tiene ninguna otra enfrente que se le resista.

2. La virtud clásica de la piedad

Lo característico de una guerra, en su estricto y abstracto sentido clausewitziano es que, si bien puede ser limitada por algún tipo de freno racional (como por ejemplo no arruinar un país vencido del /37 que luego se esperan tributos), de suyo, en su carácter abstracto o ideal, toda guerra es «sin piedad», esto es, el extremo ejercicio de la violencia para romper la voluntad de resistencia del enemigo con los mínimos costes.

Uno se pregunta entonces por qué algunas legiones romanas llevaban el sobrenombre de *«pia».* Algo se nos escapa aquí, porque podríamos llamar también «invicto», o «leal» o «muy temible y osado» a un regimiento moderno, pero muy difícilmente entenderíamos hoy en día un título como, por ejemplo, «el muy piadoso y leal regimiento de cazadores de montaña América nº 66». Eso, que sonaba muy honorable en el ejército imperial de Roma, nos parecería a nosotros que reduce el valor militar de una unidad que ha de buscar «sin piedad» la victoria. Desde la

perspectiva de Clausewitz no se entiende como la piedad pueda ser una virtud militar.

Algo se nos escapa aquí sobre lo que, pienso, se debe reflexionar. «Piadoso» es, dice Platón en el *Euthyfron*, lo que es del gusto de los dioses y por ello también de los hombres. Piedad es la virtud que nos lleva a dar culto al cielo y a sentirnos sometidos a la fuerza de lo alto, también a reconocer valores que nos superan y que son para nosotros sagrados. Son sagrados lugares y efemérides que resultan indisponibles para la satisfacción de nuestras necesidades; también símbolos que representan a los dioses, o a la comunidad. Piedad es enterrar a los muertos y no dejarlos en el campo como pasto de buitres y alimañas; especialmente a los padres. Y así es piadosa la memoria de los antepasados, de los *lares*; de modo que sentimos nuestra vida como parte de un todo que trasciende el tiempo: que hemos recibido como herencia y que debemos trasmitir como patrimonio. Eso es tesoro común, tradición transmitida, de la que cada generación es mero administrador. Es lengua, folklore, instituciones, leyes, monumentos, símbolos y memoria compartida. Y así es comunidad que sobrevive en el tiempo, y un destino común en el marco universal de la historia. La llamamos entonces, con nombre a la vez romano y revolucionario, *Patria*. Piedad es amor a la patria. Es también recurso movilizable a favor de todos y especialmente de los débiles: lo que garantiza la seguridad de las viudas, y el socorro del menesteroso. Por piedad se pedía limosna; y hoy en día la entendemos como seguridad social, que es refugio en la vejez y salud de los enfermos. La piedad es entonces la virtud que nos lleva a sentir como propias miserias ajenas, y a reconocer en los pobres, en los peregrinos, la imagen misma de la divinidad. Por eso es también piedad la virtud que busca garantizar la acción común, y que con /38 ese fin honra a los que tienen poder y autoridad para disponer lo que es justo, y dictar la ley que vige para los miembros de la comunidad; que incluso en determinadas ocasiones disponen lo que esos miembros tienen que hacer. Mas no en virtud de su fuerza personal, sino precisamente en tanto que representan ellos mismos el poder solidario de la comunidad. Piedad es así la virtud que nos lleva a honrar a esas magistraturas públicas, a pagar los impuestos que ordenan, y a obedecerlas en caso de guerra o extrema necesidad social, en las que la vida de todos depende de que actuemos

unos a favor de otros. En muchos sentidos es la virtud que hoy de una forma mucho más pobre llamamos «solidaridad» y que en cualquier caso nos lleva a reconocer en los demás, sujetos con igualdad de derechos, que en absoluto son objeto de dominio. Es otro nombre para eso que en el horizonte político sencillamente llamamos humanidad, en el sentido en que se expresa Terencio: *homo sum, humani nihil a me alienum puto*. Nada humano no es ajeno. Piedad y humanismo son la misma cosa.

¿Y ahora resulta que *«pia»* es un adjetivo que sirve para honrar legiones que guardan fronteras? ¿No es más bien esa piedad, compasión, y así la capacidad de asumir como propios los sufrimientos de todos? ¿Pero no son acaso las legiones maquinas de guerra y como tal instrumentos que buscan romper, con extrema violencia, sin piedad, la voluntad defensiva de otros hombres que se nos resisten? ¿En qué lio conceptual estamos metidos?

Sencillamente en el mismo por el que hoy en algunos países occidentales, y efectivamente en España, no sabemos si las Fuerzas Armadas son algo más que un cuerpo de bomberos sin sindicato ni convenio colectivo; o si acaso una fuerza de gendarmería ligeramente armada y adecuada para misiones de asistencia humanitaria en estados fallidos que no ofrecen garantías de seguridad. Con frailes que no creen en Dios y soldados que ya no pretenden ganar guerras, resulta al final que no hay diferencia esencial entre la Legión y los PP Combonianos. ¿Es esto lo que significaban los romanos cuando utilizaban el adjetivo «piadosa» como timbre de honor militar para sus legiones?

3. Guerra, patria y el reino de los fines

Como esto todavía se puede complicar más, interesa dar un rodeo por las cumbres de la filosofía dura y pura, a ver si podemos recuperar esa idea clásica de piedad desde un planteamiento más con/39forme con nuestra sensibilidad política moderna. Vayamos para ello a Kant. El pretende resistirse a la idea de que la única racionalidad práctica sea aquella —hipotética, la llama— en la que se ajustan los medios a los fines, con independencia de la determinación de estos fines. Porque entiende que en ese caso todo valor práctico, todo bien, está condicionado por principios que serían en sí mismos irracionales. Sería bueno todo

lo que nos hace más fuertes, o más ricos, o más eficaces, sin que podamos determinar el sentido que tiene ser fuertes, o ricos, o eficaces. Ocurre además con esa racionalidad de medios, que al final lo único que tiene sentido es una universal mediatización: todo vale como medio para un fin, en virtud de su eficiencia o utilidad. Pero así se invierte esa relación, y el fin último es la infinita mediatización, el incremento infinito de esa eficiencia: que todo funcione cada vez mejor, sin que sepamos para qué. La maquinaria devora entonces a su propio operario, olvidándose de que al principio estaba a su servicio. Es otra forma de ver lo que Hobbes llamaba estado de naturaleza, porque esa universal mediatización es la guerra de todos contra todos, sólo que al final emerge victoriosa incluso frente al que tendría que ganarla.

En efecto, si entendemos como guerra absoluta la que tiene como fin último la victoria, definida sin condiciones porque consiste en la expansión infinita de la voluntad sobre los límites que se le resisten, entonces todo vale para ese fin; y racional es el ajuste de los medios necesarios para conseguirlo. La idea de guerra total, tal y como se realizó en la I Guerra Mundial, tiene que ver con el principio de racionalidad militar que sigue al desarrollo de los estados mayores, según el cual, una vez empezada la guerra, la victoria es aquello incondicionado desde lo que todo lo demás se entiende como medio, como precio necesario para el fin de esa victoria. El mando propone, a saber, empezar; y el estado mayor dispone cómo llegar al final apoteósico. Pero como ese final es ya absoluto y la victoria se exige sin condiciones, la reducción de todos los elementos del combate, primero el ejército, luego los medios económicos de una nación militarizada en su totalidad, luego la nación misma, quedan mediatizados por ese fin absoluto, frente al cual la totalidad, desde el último soldado hasta la cabeza dinástica, se hace material fungible, carne de cañón. La guerra, convertida en Dios y madre de todas las cosas, dotada de los medios tecnológicos producidos por una industria que originalmente pretendía generar bienestar social, se hizo así máquina de picar carne en la que la humanidad occidental se trituró a sí misma./40

Frente a esa racionalidad de medios definida por lo que Kant llama imperativos hipotéticos —si quieres esto, tienes que hacer eso otro—, Kant define la moral como un *factum absolutum*, en el que la voluntad define su acción sin condiciones, categórica-

mente. Dice ahora Kant que esa voluntad que nada busca fuera de sí misma es necesariamente buena voluntad, *bene volente*. Porque no actúa desde unos límites internos —el hambre, el frío, la necesidad o el miedo— que le impusiesen otras voluntades sobre las que tuviese que declararse vencedora, sino desde la incondicionalidad que le da un carácter de alguna forma infinito. Por ello esa voluntad que no actúa desde su particularidad empírica, es en cierta forma universal, y puede declarar universal la ley que rige sus actos. De hecho se reconoce a sí misma en otras voluntades. Como justificación del acto moral, que muchas veces muestra en lo heroico su carácter desinteresado, la buena persona alude como razones de su acción, no a su determinación fáctica (es que tenía hambre, o miedo; o es que me apetecía, etc.), sino a lo que Kant llama su determinación trascendental o su capacidad de determinarse a sí misma como sujeto en absoluto (es que yo soy así, no podía hacer otra cosa, tú también lo hubieses hecho, cualquiera hubiese hecho lo mismo, España y yo, señora, somos así, etc.). Entender a Kant y el sentido de la moralidad, es comprender la humildad de los héroes cuando dicen: «sólo cumplí con mi obligación». Uno es un sujeto moral allí donde es capaz de actuar con independencia de su determinación fáctica, como sujeto en absoluto, de modo que ese carácter moral se pone de manifiesto precisamente allí donde esa acción es empíricamente inconveniente, y muy especialmente en aquella acciones en las que incluso se pone en riesgo la integridad física y muchas veces la propia vida.

Con este *factum absolutum* de la moralidad, como reino de la pura buena voluntad, se abre lo que Kant llama el «reino de los fines». Lo define así porque está regido por la máxima que nos obliga a tratar a los otros siempre como fines y nunca como medios de nuestra propia acción. Igual podemos decir: reconocerlos como sujetos absolutos igual a nosotros, y nunca como medios para la satisfacción de nuestras necesidades. Es un reino de justicia, pero no meramente conmutativa o retributiva, sino aquel en el que damos a cada uno lo suyo, a saber, el reconocimiento absoluto que como sujeto le corresponde.

Vemos aquí reproducida la misma dualidad entre estado de naturaleza (o de guerra) y estado de derecho, como modelos discontinuos regidos por dos tipos diferentes de racionalidad práctica. Sólo /41 que este estado de derecho muestra un carácter in-

condicionado, «trascendental», lo llama también Kant. Como él es un pietista luterano, es consciente de las connotaciones teológicas de esto que en parte suena a «la comunión de los santos» y al «pueblo de Dios». Por eso bien podemos decir que este reino es el que se abre a los piadosos, a los que miran a los otros hombres como prójimos a los que amar como a sí mismo. Pero Kant es también un ilustrado y como tal quiere recuperar los paradigmas de la cultura clásica. Y por eso el «reino de los fines» es lo que los clásicos, Cicerón por ejemplo, llamaban *res publica*, como espacio de reconocimiento de igualdad ciudadana bajo una ley, ciertamente sagrada, que es la misma para todos. Por eso, si vamos ahora más atrás, decía Aristóteles que el hombre es el animal que tiene un *logos*, que se entiende con otros mediante el discurso racional que determina un bien común desde el que se hace posible la convivencía en paz. Y entonces es también el «animal político», que desarrolla su existencia en el ámbito de la comunidad. Ámbito, ya hemos visto, piadoso. Por lo que también podemos decir —ese paso lo dan los estoicos— que el hombre es el animal capaz de reconocerse en los demás en un ámbito universal de humanidad, regido por un principio universal y divino de la razonabilidad.

Tanto Kant como la idea clásica de humanidad que él pretende recuperar en la forma de conciencia moral, se niegan a admitir el principio de continuidad entre guerra y política que hemos visto era propio de la modernidad, de Ockham a Clausewitz. Y no olvidemos que la continuidad entre guerra y política, tanto para Clausewitz como para Hobbes, se restablece desde el primado polemológico; de modo que la justicia o la política, no sería sino un modo de guerra limitado por la conveniencia: una guerra por así decir remansada, pero siempre dispuesta a continuar en la corriente general, en la esencia conflictiva de toda voluntad, que pretende en el fondo de sí misma hacerse absoluta como victoria.

Por el contrario, para Kant, prima el «carácter trascendental», «ontológico o esencial» —diríamos desde una perspectiva aristotélica—, del «reino de los fines» o de la «humanidad». Por eso la guerra no es lo fundamental. En el principio no era la Fuerza, ni el Poder, ni —como dice el Dr. Fausto— la Acción. Más bien, como lo expresa S. Juan tomando la palabra a toda la tradición clásica y humanista, en el principio era el Verbo, esto es,

el Logos. Y con él el derecho a ser de todas las cosas. Por eso el nombre de Dios no es victoria, sino Amor. Y piadosas, en el amplio sentido expuesto, son las acciones que agradan a los dioses, y a los hombres./42

Por ejemplo, dar la vida por la patria en defensa de la ley y las libertades públicas, contra la acción de los bárbaros y los tiranos que amenazan, desde fuera o desde dentro, los muros de la ciudad. Porque, el reino de los fines, o el espacio político, si por un lado es lo exento respecto del mundo natural que no conoce otro bien que el conquistado, por otro es lo absolutamente rodeado por él. El hombre no es racionalidad angelical que habite en reinos celestiales. Y a pesar de todo el «reino de los fines» no es el de Dios, sino que emerge desde la animalidad y mediante mandamientos morales conquista a las tendencias naturales —al hambre, al odio de raza, al miedo, a la agresividad— ese espacio que, como risco que se levanta en medio del estado de naturaleza, esas tendencias naturales, esencialmente predatorias, quieren siempre reconquistar. Por eso, la república se sitúa en medio de la barbarie, y tiene que ser lo esencialmente defendido. Dicho de otra forma: la república es en sí ajena a la guerra, lo otro que la guerra, lo esencialmente distinto de la guerra. Pero está en medio de la guerra y es lo esencialmente amenazado por ella. Por eso no hay espacio de libertades públicas, no hay república, sin una reserva de violencia capaz en todo momento de conjurar sus amenazas en los términos en que éstas se plantean. Y por eso la República tiene que estar dispuesto a hacer esa guerra, y a ganarla si llega el caso. Si es agredida, tiene que ser capaz de responder con extrema violencia a la violencia que se le hace, ahora sí, sin piedad, allí donde se rompe el imperio de la ley y el poder ciudadano se ve inmerso, por así decir «de vuelta» y contra su original voluntad moral, en un «estado de guerra»[1].

Mas ello no contradice la esencia piadosa de la milicia clásica. Sea como ciudadano en armas, que defiende los muros de la ciudad; sea como soldado profesional que contiene la barbarie en los límites del Imperio, el *miles* clásico sabe que todo el sentido de su lucha es mantener abierto ese espacio de libertades públicas que ellos llamaban «la patria». Y que con ese fin asumían una

---

[1] Estado que, por cierto, y lo hemos olvidado, tenía que ser «declarado», manteniendose abiertas mientras duraba las puertas del templo de Jano.

sagrada obligación, sellada con juramento, de obedecer a los magistrados militares y servir a esa patria hasta morir. Sólo la patria ofrece ese horizonte trascendental en el que la vida cobra un valor que trasciende la supervivencia; y sólo la patria es entonces lo que da sentido al último sacrificio de la vida misma.

Ese sacrificio, y basta también la disposición para él expresada en el juramento militar, es lo que da derecho de modo muy especial al honor. El honor es el reconocimiento que los ciudadanos, miembros del reino de los fines, hacen unos de otros como sujetos libres /43 e iguales. Pero de modo especial tienen derecho a esa dignidad reconocida, aquellos dispuestos a morir por salvaguardar ese espacio de honorabilidad que así se abre bajo el imperio de la ley. Así lo canta la infantería española: «y la Patria a quien su vida le entregó / en la frente dolorida / le devuelve agradecida / el beso que recibió». Y lo mismo la artillería: «Como madre que al niño le canta / la canción de cuna que le dormirá, / al arrullo de una oración santa / en la tumba nuestras flores crecerán». Cuando expresan la honda verdad de las cosas, los versos no necesitan ser muy buenos para ser grandiosos y hacer llorar a los soldados, que bien entienden que, por lo mismo que una nana puede ser canción de guerra, la piedad es la esencia de la milicia. Podemos también ponernos pedantes, y decirlo con un *carmen* de Horacio: *dulce et decorum es pro patria mori!*[2]

4. Leonidas o el triunfo de los caídos

«Viajero, si vas a Esparta, di que aquí cayeron sus hijos en defensa de sus leyes». Así rezaban —o mejor, así han quedado en la tradición— unos versos de Simónides de Cleos en un monumento de piedra que en las Termópilas recordaba, al fin y al cabo la derrota de los Trescientos lacedemonios que no pudieron parar a los persas. Fueron vencidos. Nosotros en España, decayendo como venimos desde el siglo XVI, sabemos que el honor militar poco tiene que ver con las victorias. Viriato, Churruca, Daoiz, Zaragoza y Cascorro, son los vencidos testigos de nuestra

[2] Traducir por «decoroso» lo que en latín significa «adecuado» y «correcto», nos hace olvidar las connotaciones de gloria y nobleza que acompañaban a este término en su raíz más arcaica, que en su uso poético, que busca el contraste semántico, aún estaba viva para el público de Horacio.

honra militar; y en el reino de los paradigmas, por encima de todos, entre la gloria y el ridículo, está D. Quijote. (Y eso que Cervantes era de los pocos que venía de vencer en Lepanto, pasando eso sí por Argel y la cárcel.) No es pues extraño que la quijotesca aventura de la flota española al otro lado del mundo por una dudosa cuestión de prestigio geopolítico ligado al negocio del guano, terminase con la gloriosa frase de D. Casto Méndez Nuñez al comandante de la superior armada anglo-americana en Valparaíso: «*La reina, el Gobierno, el país y yo preferimos más tener honra sin barcos, que barcos sin honra*»[3]. Ante semejante desafío a la polemología de Von Clausewitz, la flota aliada levó anclas y dejó a D. Casto bombardear simbólicamente el evacuado Valparaíso.

Y es que ellos sí entendieron una cosa que ni Clausewitz, ni Xerxes, terminan de reconocer: la clave de la última capacidad militar no la dan ni la violencia extrema, ni la fuerza de las armas, sino el /44 firme compromiso de resistirlas que se apoya en la conciencia de la propia dignidad: no el espíritu ofensivo o la voluntad de victoria, sino la de asumir si es preciso la derrota, y aún esa última que es la muerte, antes de rendir la conciencia de hombre libre. Por eso, la fuerza histórica de una nación y lo que hace de ella una patria difícil de agredir, es más bien la de sus caídos, que son aquellos que fortalecieron su honra o, lo que es lo mismo, el espíritu moral de sus fuerzas de defensa.

El 7 de Julio de 1812, a propuesta del Director General de la Artillería D. Martín García y Loygorri, el Consejo de Regencia dispuso en un decreto que los capitanes del arma D. Luis Daoiz y D. Pedro Velarde figurasen en activo, a la cabeza de la escalilla del dicho empleo de capitán, en los así llamados extractos de revista. Y que al ser nombrados en los actos pertinentes, el oficial de mayor graduación habría de responder: «¡presentes y muertos gloriosamente por la libertad de la Patria el dos de mayo de 1808!». Es, en efecto, la piadosa memoria la que abre las puertas de la gloria. En los triunfos de los cónsules romanos que seguían a su victoria, un soldado iba al lado del vencedor recordándole —*memento mori!*— que era mortal. A nuestros caídos esa memoria les garantiza, al revés, que de algún modo han dejado de

[3] Diccionario de frases célebres de Vicente Vega.

serlo. Por eso es lamentable, volviendo a los héroes del 2 de mayo, que al parecer, un Real Decreto 394/1987 los borró de la lista de revista[4] sin dar explicaciones. Los responsables, además de atropellar tradiciones centenarias, tampoco sabían que la fuerza militar, la de una república de hombres libres capaces de resistir las agresiones de la barbarie; la que verdaderamente guarda los muros de la ciudad, es la de sus caídos, si a su recuerdo sigue el compromiso de seguir su ejemplo. Gracias a esa memoria y gracias a ese compromiso, gracias a la conciencia piadosa de nuestra dignidad colectiva, podemos decir que no es la guerra, no entre nosotros, la madre y señora de todas las cosas; que lo es más bien la libertad y el mutuo reconocimiento de ciudadanos iguales. Y que podemos, por ello, vivir en paz…, pero sólo si no borramos de nuestra memoria a los héroes muertos.

[4] Es la lista oficial de militares activos, según su empleo.

EXISTENCIA Y RIESGO

UNA ANTROPOLOGÍA DE LA «REVUELTA» EN JESÚS ARELLANO[1]

Originalmente publicado en:
Semillas de verdad. Vida y obra de Jesús Arellano. Eds. J. Mª Prieto, F. Fernández, J. Arana, ISBN: 978-84-939088-7-4. Sevilla: Fundación de Cultura Andaluz, Asociación La Rabida, 2012, págs.. 244-265.

1. El último romántico

Todos los que conocimos a D. Jesús Arellano hemos tenido la sensación de haber tratado, en el mejor sentido de la palabra, con un personaje. Eso es algo más que tener mucho carácter, que lo tenía; es también ser capaz de proyectar esa personalidad en un sentido social, incluso, a la escala de cada uno, histórico. Son personas que se convierten, como se dice ahora, en «referentes». Y está bien dicho, porque son como faros por los que muchos se orientan para dar un rumbo a su vida. Ni son el único, ni significa eso que actúen por atracción, porque puede ocurrir todo lo contrario. Pero de algún modo podemos decir que, desde el punto de vista cultural, que es también moral, una época, si no se determina, sí podemos decir que viene caracterizada por un número relativamente limitado y accesible de estos personajes, que establecen algo así como una red geodésica de vértices que mapean ese paisaje histórico. De este modo, estas personas son ahora también referentes para quien, fuera ya de esa intención por así decir moral, sencillamente quiere hacer una reflexión histórica, para intentar entender qué y cómo pasó, cómo se pensaba, qué se sentía en un determinado momento.

La vida de Arellano es larga, no sólo biológicamente sino también en una proyección profesional que arranca en la postguerra, en Sevilla, como uno de los catedráticos de filosofía más jóvenes de España. Como miembro numerario del Opus Dei, participa en empresas culturales que fueron del máximo interés, muy especialmente desde la dirección de la residencia de estudiantes que luego sería el Colegio Mayor Guadaira; pero también junto

[1] En *Semillas de verdad. Vida y obra de Jesús Arellano.* Eds. J. Mª Prieto, F. Fernández, J. Arana, Sevilla: Fundación de Cultura Andaluz, Asociación La Rabida, 2012, págs.. 244-265.

con Vicente Rodríguez Casado y /245 Florentino Pérez Embid colabora muy estrechamente en las tareas de la Escuela de Estudio Hispano-américanos y la Universidad de Verano de La Rábida. Mucha gente joven, durante muchos años, fueron receptores de su docencia y testigos de sus actitudes.

Pero quizás para muchos de nosotros, entre otras cosas porque por entonces llegamos en avalancha a aquellas aulas que ahora recordamos como tan entrañablemente «masificadas», hay un D. Jesús muy especial, cuyo recuerdo está ligado a aquél ambiente que se vivió en la Universidad española a finales de los 60 y principios de los 70. Fueron años de revuelta, de esperanzas de cambio, de terceras vías y modelos autogestionarios, de ilusiones políticas tan inviables como ilusionantes; en las que a base de echarle una imaginación que gracias a Dios nunca llegó al poder, lo mismo veíamos horizontes de libertad en partidos comunistas, que modelos históricos en personajes, en el peor sentido esta vez, como Ho-Chi-Min o Tito; cuando no convertíamos en paradigma moral a esa mezcla de gánster urbano, bandido serrano e ideólogo, tan asesino como asesinado, que fue el Che Guevara. Y en medio de toda aquella gloriosa insensatez, D. Jesús Arellano apareció como alguien que «tenía algo que decir». Tanto que lo escribió, en una de sus escasas publicaciones filosóficas, que lleva por título *La existencia cosificada*[2].

Como todos los personajes, Arellano era, como se dice ahora, poliédrico, por no decir intelectualmente polifacético y divergente. Además de ser una persona rica, y a veces contradictoria, en actitudes, en su producción filosófica nos encontramos con un /246 sistema muy elaborado de trascendentalidad onto-antropológica. No voy a seguirle por ese camino, que otros discípulos más directos han recorrido, y desde el que pueden hacer aportaciones con más autoridad que la mía. Me interesa aquí otro Arellano mucho menos sistemático, menos original si se quiere, porque recoge influencias muy diversas, sin preocuparse de sis-

[2] Pamplona: Eunsa, 1981. Se trata de una edición tardía, de escritos que probablemente alguien le arrancó de algún cajón, y a la que seguro que cedió malhumoradamente. En ella se incluyen ideas de tiempo atrás que vieron la luz en 1969 como apuntes cicloestilados del Departamento de Filosofía Fundamental de la Universidad de Sevilla, bajo el título *Seis cuestiones del hombre nuevo.*

tematizarlas filosóficamente, pero que quizás por ello son especialmente ilustrativas de toda una época[3]. En su docencia, y en ese escrito que voy a tomar aquí como referencia inmediata, se ventea por así decir una visión del mundo compartida entonces por muchos, una sensibilidad, no tan nueva como se quiso suponer, en la que podemos ver, personalmente *vivida,* en vísperas de lo que será a continuación el gran desencanto postmoderno, lo que de alguna forma podríamos denominar el canto de cisne del romanticismo. Y es por eso que Arellano tenía incluso mucho que decir en aquel entorno en el que la revuelta estudiantil del 68 fue la última de las revoluciones.

2. Ser sí mismo y trascender

Aunque, como he dicho, no voy a entrar en los detalles de sus aportaciones sistemáticas, sí hay un punto central en ellas que es relevante para lo que vamos a tratar aquí.

Los que ya conocíamos su docencia, sobre todo en tiempos más tardíos en que su discurso se hizo algo premioso y repetitivo, veíamos siempre llegar el momento en el que nos mirábamos y decíamos en voz baja: «ahora viene el Moncayo». Y efectivamente narraba su experiencia juvenil de la ascensión a ese monte, no especialmente heroico, pero que tiene la particularidad de ofrecer, subiendo desde la Ribera del Ebro que era el paisaje de su infancia, uno de los /247 más amplios horizontes que ofrece el solar hispano, esa Iberia profunda que él tanto amaba. Castilla, Aragón, la Rioja, la Navarra llana, con los Picos de Urbión y de lejos el Pirineo como fondo, se abren para el excursionista en un horizonte inmenso, en el que uno tiene la gloriosa experiencia de tener a sus pies, abierto, el libro de geografía. Y convertía la ascensión en imagen antropológica, en la que la identidad personal, lejos de entenderse cartesianamente como una célula absoluta, como un yo cerrado en sí como sujeto, se abría al infinito como autosuperación y trascendencia.

En un primer momento puede parecer que es una imagen poco original. De hecho Arellano recoge influencias heideggerianas que eran lugar común en los años de su formación filosófica a

[3] Cf. pág. 20: «Lo sepa o no, lo quiera o no, el hombre real vive su tiempo histórico. Y la vida que en historia es el hombre está constituida por la tensión dialógica de su época».

principios de los 40. Es sabido que Heidegger rompe con lo que podríamos llamar el primado de la subjetividad y de la conciencia cognoscitiva, para situar el punto de partida de la reflexión filosófica, en el *Da-sein* o ex-sistencia. De tal modo que el ser y la identidad personal se coimplican en su muta apertura. Frente a la clausura moderna, se ofrece así una antropología de lo abierto, un «ser cabe los entes», en la penosa traducción de Gaos, en la que mismidad tendrá mucho que ver con proyección.

Pero si hablamos de ser originales, tampoco es que Heidegger lo fuera en demasía, porque ya en la recepción inmediata de la filosofía crítica de Kant, que hacen primero Fichte y luego los románticos del Círculo de Jena, se entiende el sujeto a partir de la noción igualmente abierta de ex-periencia, de tal modo que esa subjetividad es una autoconciencia que se recupera (sólo hasta cierto punto y siempre de forma finita y problemática) como reflexión desde lo contrario de sí misma. El Yo fichteano, si bien es absoluto como fundamento, como realidad se da siempre en tensión con un No-Yo, en el que pone negativamente su determinación, de modo que ese Yo sólo alcanza a ser sí mismo en la necesaria transformación del mundo. Con su gusto por lo dramático, los románticos abordarán desde aquí una antropología de las escisiones: yo-naturaleza, yo-sociedad, yo-corporalidad, yo-tú, yo-historia. En ella, la mismidad no es algo dado, sino /248
conquista de sí a través de las alienaciones (por usar la posterior terminología de Hegel) que como existencia y experiencia forman parte de nuestro desarrollo. Así que tampoco hace falta cruzar el Rhin para buscar en la propuesta existencialista de Heidegger una elaboración que ya llega tardía, desde estos lugares comunes del pensamiento romántico. En nuestras propias latitudes, fue Ortega, en las *Meditaciones del Quijote* de 1914, quien recoge estas influencias en la genial formulación que resume toda la tradición del vitalismo histórico: «yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo»[4].

Sin embargo, por más que indudablemente el planteamiento de Arellano se enmarque en esta onto-antropología de la circunstancialidad y de lo abierto, y sean evidentes sus raíces existencialistas y vitalistas, nos encontramos en él con propuestas

---

[4] *Obras completas*, Vol. I. Ed. Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2004, p. 757.

que, sin romper con esta tradición, resultan sumamente originales y aportan sorprendentes matices. El problema de la existencia se plantea como una ruptura de la interioridad en una, por así decir, dialéctica dentro-fuera, que de alguna forma se mantiene en una bidimensionalidad horizontal. La novedad de Arellano está en ver que esa apertura, el trascender y abrirse desde el que toda mismidad es vuelta en sí, tiene lugar —por seguir con el paradigma espacial— tridimensionalmente, de modo que se plantea también en una dialéctica arriba-abajo. Es cierto que Heidegger ha hablado del trascender de la existencia como un *Übergang*, como un *über die Seienden hinaus und hinübergehen*, en el que se abre el mundo como un horizonte de totalidad. También Platón plantea su filosofía con una superación del límite (*horismós*), hacía arriba, hacia «otro» mundo en este caso. Pero no es esto a lo que Arellano se refiere. Esa tercera dimensión surge allí donde en su exteriorización, y en la medida en que en el trascenderse a sí mismo el hombre intenta recuperar su mismidad, a la vez que remonta /249 sus propios límites, potencia sus posibilidades y abre horizontes de realización, ve asimismo abrirse bajo él el abismo de su posible nulificación. Las amplitudes del Moncayo —un poco forzado el símil montañero en un monte más bien andariego— se conquistan al coste de asumir el necesario dramatismo de una existencia que se afirma, no en su negación como dice Hegel, sino exponiéndose a ella[5].

---

[5] Cf. pág. 15: «Andando por la llanada, el hombre tiene una capacidad de horizonte pequeña: la altura de sus ojos sobre sus píes; y una reducida capacidad de abismo: la elevación de su cabeza sobre el suelo. Si se arriesga el hombre a subir la montaña, su capacidad de horizonte aumenta; pero, solidariamente, crece su capacidad de abismo. Cien metros. Mil metros. Cinco mil. En la cumbre, su capacidad de horizonte es máxima; y a la vez, es máxima su capacidad de abismo.— En el existir humano se dan siempre, no desvinculables, estas dos dimensiones en tensión. El montañero se arriesga, solidariamente, al peligro del horizonte y al señorío del abismo; vive esta doble y creciente tensión en el afán de escalada. Se eleva sobre el llano, asciende hacia la cumbre conquistable, salva obstáculos 'imposibles' que el atrevimiento domeña, alcanza lo ignorado (lo nunca pisado por el hombre), abre caminos hacia lo aún no vivido (el paisaje en panorama, las perspectivas sólo alcanzables si se las conquista). Cada pisada es firme asiento del hombre en la roca y, a la vez, posibilidad de pie-en-el-vacío. El montañista arrostra solidariamente la cumbre y el despeño.— Como en el montañismo, en todas las formas altas o ahondadas de la vida; en el trabajo, en el amor, en la revolución y el

Tanto Fichte como Heidegger han señalado el carácter dinámico en el que la existencia es decisión y esfuerzo, proyecto de sí en lo otro. De alguna forma desemboca eso —por ejemplo en Marx— en una filosofía de la praxis, en la que el /250 trabajo es el medio de la autorrealización. Pero a Arellano le interesa señalar, que ese camino hacia sí mismo, en tanto que tiene lugar fuera de sí y como superación de un límite, no es, al menos no siempre, un camino placido y en el que hubiese que vencer meros obstáculos «técnicos». Ex-sistencia, ex-periencia, como camino hacia sí, es ex-posición. Ese camino es ejercicio de la libertad, también ciertamente poder, pero supone arrostrar como posibilidad la autodestrucción[6].

Este sentido de la existencia como riesgo dramático de aniquilación, no es un accidente reciente de la historia, sino una dimensión radical de humanidad. Y por eso, ser sí mismo es una tarea a la que hay que atreverse. O lo que es igual: el camino de la inautenticidad y el de la cobardía son el mismo, y suponen la renuncia a la libertad.

3. La existencia cosificada

Quizás se entiende ahora mejor la afirmación, un tanto gratuita al principio de estas páginas, de que Arellano se convierte de alguna forma en el portavoz de /251 una concepción romántica de la existencia, en la que las cosas, y sobre todo el hombre mismo, no son algo dado, sino un proyecto *in fieri* cuyo éxito, ni está garantizado, ni es algo a lo que podamos renunciar. De

---

desarrollo social, en la libertad, en el hambre y en la angustia de trascendencia. El hombre está constituido por esa ambivalente tensión, insoslayable e intensante, de su capacidad de horizonte y su capacidad de abismo».

[6] Especialmente llamativos, precisamente como uno de los resultados de ese esfuerzo trabajador y cognoscitivo, es el desarrollo de los poderes tecnológicos a partir de la investigación más fundamental en la esencia de la materia: «El hombre forja poderes. Conquista con ello capacidades de creación e, inseparablemente, capacidades de destrucción.— Está desentrañando la estructura de la materia y manipula las inmensas energías que hay en el átomo. Pronto controlará las antipartículas. Ha conquistado con ello una formidable capacidad de horizonte: producción de energía, alimentos, bienes, etc.; pero, juntamente, se ha quedado arriesgado a una capacidad de abismo antes imposible: destrucciones en masa, deterioración de la materia a nivel planetario, locuras agresivas de cualquier tirano armado de la potencia atómica» (pág. 16).

alguna forma Arellano pertenece, al menos sus maestros, a esa generación que empieza entre dos guerras mundiales, con *Tempestades de acero* de E. Jünger y *Años decisivos* de O. Spengler, en una especie de exaltación nihilista del heroísmo trágico y en la comprensión sartriana de la libertad como condena y nausea. Se dirá que, entre barro, gases y fuegos de barrera, el romanticismo había colapsado en los campos de Verdún, en el Somne y en *el Chemin des Dames.* Pero resurgiría con fuerza en *El principio esperanza* de E. Bloch, en la recepción de la filosofía de Bergson, y, mezclado con barbaridades, en los dos lados de la Guerra de España. Y aún después del doble shock de Hiroshima y Auschwitz, los movimientos de liberación coloniales y ciertas guerrillas tienen, al menos desde la retórica, mucho de románticos.

Visto desde esta perspectiva, la postguerra, el *baby boom*, el *star system* the Hollywood, la hiperproducción industrial, el desarme de los movimientos revolucionarios en Europa mediante el Plan Marshall y el posterior desarrollo del estado de bienestar y la sociedad de consumo, bien parecen, a lo largo de los años 50 y 60, el definitivo descanso del guerrero, que se encuentra consigo mismo delante de la televisión, rodeado de su familia y sin más concesión al heroísmo que ver películas del oeste; y fundamentalmente como productor-consumidor, satisfecho por los crecientes salarios y las ingentes posibilidades de consumo que proporciona la expansión del capitalismo tardío. Es la sociedad de la conformidad.

Ya antes de la guerra el astuto Ortega lo había visto venir, como una dinámica social subterránea falsamente encubierta por una retórica pseudo-romántica, que apenas puede ocultar la emergente pujanza de lo único aún capaz de rebelarse: las masas, en su más brutal despersonalización. La sociedad de consumo parece ser su triunfo definitivo.

El diagnóstico es bastante común y compartido por multitud de pensadores. Heidegger hablará de la inautenticidad, del hombre arrojado y perdido sin re/252flexión ni proyecto como ente en medio de los entes. Desde la tradición marxista, Lukàks profundizará en una antropología de la alienación, en la que, expropiado de su propio trabajo, el hombre se convierte en mercancía fungible, sustituible e intercambiable, como una cosa más determinada por las prestaciones que el sistema productivo exige de él. Aparece así, y Arellano la recoge sin prurito alguno de origina-

lidad, la idea de «cosificación» como categoría antropológica y de análisis social. Arellano habla también de la sociedad-*hecha*, así en participio pasado y pasivo, poniendo de relieve la renuncia a la actividad propia que caracteriza al hombre masa. Por último, los autores de la Escuela de Frankfurt analizan también esta dimensión deshumanizadora del tardo-capitalismo, hablando de la instrumentalización de la razón y la mediatización de los sentimientos, muy especialmente de un eros que se ve prostituido en una mercantilización de la burda genitalidad. Precisamente es Marcuse el que, poniendo de relieve la focalización positivista y la renuncia a toda trascendencia crítica, a la capacidad de contrastar negativamente lo dado en la discusión reflexiva, cuajará el título de «hombre unidimensional» para referirse a esta masificación cosificadora de nuestras sociedades post-industriales.

Como digo, Arellano participa del diagnóstico y se mueve con comodidad entre estos tópicos de la crítica social. Pero también los interpreta con vigor desde su original esquema antropológico, que por cierto le permite escaparse a la negatividad que resulta del análisis marxista, que no deja escapatoria a esa cosificación que se impone necesariamente a partir de un sistema productivo y tecnológico que tiene que ser desmontado en su raíz para que resurja cualquier dimensión de humanidad. Por el contrario, Arellano entiende que esa inmensa expansión tecnoproductiva, fruto del trabajo y de la ciencia, es enormemente positiva; que abre nuevas y ricas posibilidades de realización humana; y que supone para el hombre una superación de sus limitaciones. Pero de nuevo está aquí… el Moncayo. Esa potenciación antropológica, que nos lleva a la luna, que nos permite superar la enfermedad y la carestía, que posibilita la comunicación /253 humana —la globalización, diríamos hoy—, junto a los nuevos y elevados horizontes que abre, genera su propio abismo, su riesgo específico, propio precisamente de nuestra época. No sólo —que también— en la forma de nuevas y terroríficas armas, de deterioro medioambiental a escala planetaria; de amenazas transgénicas y residuos radioactivos. Se trata en estos casos, por así decir, de abismos "objetivos". Pero por lo mismo que la sociedad industrial abre horizontes de autorrealización, el abismo que se abre afecta al hombre mismo como sujeto del progreso: el abismo lo tiene debajo de los pies, y de forma mucho más sutil. Hemos visto que horizonte y abismo, esa dimensionalidad

vertical que se abre simétricamente encima y por debajo, configuran dinámicamente la existencia, no sólo como esfuerzo y proyecto, sino también como riesgo, directamente proporcional al alcance de ese progreso. Pero lo que configura al hombre-masa es la letal oferta de seguridad que ofrece con su hiperproducción la sociedad-hecha, y esa renuncia al riesgo es el verdadero peligro[7]. «Despojadle del riesgo al hombre, y habréis creado para él todas las negatividades. Atreverse a un éxito es, solidariamente, arriesgarse a un fracaso»[8].

Seguridad en la carretera, seguridad en el empleo, seguridad social: la vida se hace previsión administrada. Y la existencia decae en burocracia. Poniéndola tan cerca, el trapecista se enreda en la red que le deja sin abismo, y lo protege tanto que le impide volar. Aunque probablemente a Arellano no le gustase el anglicismo: ¡el miedo al *error*, bloquea el *trial!* Sin salida al experimento, a la /254 alternativa, la existencia se cierra y consolida en un letal conservadurismo[9]. En ello consiste la cosificación, porque por ese plato de lentejas que es la seguridad a toda costa, esa existencia entrega la primogenitura de su libertad, que en el horizonte de nuestra finitud tiene siempre como contrapunto el riesgo. El hombre se entrega a la sociedad-hecha, y viene a ser

---

[7] Cf. pág. 22: «Avión siempre medroso de la tensión del vuelo, es proclive a aterrarse como un artilugio vistoso e inútil, chatarra que se aherrumbra y desintegra (…). Cuando el corazón no se arriesga a la conquista de su horizonte, se despeña en su abismo. No puede elegir no ser ni libre ni esclavo; porque, si lo hace, ha optado realmente por una infraesclavitud: la que caracteriza al hombre-masa».

[8] Pág. 22.

[9] Cf. pág. 23 : «La existencia política de las sociedades contemporáneas se está configurando temerariamente al modo vital del hombre-masa. Trata de moverse en el plano de la 'seguridad', como horizonte negativo que neutralice el sacrificio y los males a costa de neutralizar el ideal de vivir y los bienes del hombre.— Si por conservadurismo se entiende no cualquier particular ideología, sino un estilo de vivir y, ante todo, vivir políticamente —hacia la derecha y hacia la izquierda— esquivando los riesgos de conseguir mejores ideales, el conservadurismo es uno de los peligros de negatividades que trabajan internamente a nuestra época. En la medida en que radicalmente la vida es riesgo creador, la neutralización del atrevimiento a los mejores bienes del hombre y al sacrificio por el ideal de vivir es un caminar al anquilosamiento. Y por ello, como todo anquilosamiento es para lo vivo, un desvarar a la muerte, que en el hombre siempre se inicia y termina en la podredumbre».

el mismo producto. *He's done!* (a mí sí me gustan los anglicismos).

4. El significado antropológico del 68.

Cuando la marea de la cosificación se extendía victoriosa; y cuando la sociedad-hecha, convertida en factoría de hombres, lograba ahogar en el «bienestar» las viejas reivindicaciones revolucionarias, de pronto, a finales de los años 60, los hijos de los que aún habían hecho la última guerra, saltan a las calle y llenan de barricadas, sobre todo París, pero también multitud de campus universitarios. /255 Ello ante la absoluta incomprensión de esa generación de sus padres, expresada con asombro en un «¡no sabéis ni lo que queréis!» —efectivamente no tenían ni idea— y un despectivo «¡vosotros nunca habéis pasado hambre!». La sociedad se ve amenazada allí donde se reclama el poder, no para el pueblo, ni siquiera para la clase trabajadora, sino para la imaginación; entendiendo por tal la facultad de diseñar alternativas, de pensar inconformidades, de desintegrar las integraciones e integridades de un sociedad-hecha; imaginación que se expresa en el lema «¡otro mundo es posible!». Era el lema de una juventud que se resistía a ocupar el mismo lugar —empleos despersonalizados en factorías, en oficinas, en la función pública— desde el que sus padres mantenían funcionando el «sistema» a cambio de «ganarse la vida», es decir, de la capacidad de consumir lo que ese sistema producía.

Han pasado más de cuarenta años. Muchas de aquellas cosas nos hacen ahora sonreír como fantasías juveniles. No deberíamos. Sin llegar a ocupar el poder político ni a realizar, por tanto, revolución alguna, aquella revuelta ha conformado nuestras vidas de muchas maneras. El pacifismo, el ecologismo, el amor libre e informal, el atractivo de modelos de vida alternativos como la homosexualidad o la eco-agricultura, la exaltación de lo «lúdico»: constituyen, para bien o para mal, consignas morales de masiva aceptación. Y no sólo: en el mundo económico, el ambiente laboral en empresas en las que prima un modelo de furiosa innovación, ha abandonado el taylorismo reglamentado, que había sido propio de la industria en los años 50, a favor de modelos de integración mucho más flexibles, cuando no, como en Silicon Valley, militantemente *freaky.* Por otra parte, como la

estética del pantalón de pana, el 68 representa un paradigma cultural, ya por el sólo número de la población en su día afectada. Porque se trató de la emergencia histórica de la generación del *baby boom,* que constituye en nuestras culturas occidentales el más masivo estrato demográfico de nuestra historia, lo mismo cuando en su día masificó, al llegar, las universidades, como cuando de/256ntro de poco consiga por la simple avalancha de los números, la quiebra de los sistemas de prevención social.

Y el caso es que este fenómeno cultural esta mucho más escaso de reflexión filosófica de lo que a primera vista parece. Cohn-Bendit sigue recorriendo el mundo dando conferencias eco-pacifistas, y Antonio Negri proclama la potencia trasformadora de la Multitud contra el Imperio. Pero, cuando los autores de la Escuela de Frankfurt, que habían sido sus patronos intelectuales, se distanciaron del movimiento estudiantil, esa ideología del 68 se ha quedado un tanto huérfana teóricamente. Por eso son especialmente interesantes las ideas de Arellano sobre el particular, que se centran sobre el carácter, no tanto ideológico cuanto juvenil, casi podríamos decir biológico, del movimiento.

Una de las constantes en la vida de Arellano, tanto profesional como existencialmente, ha sido su interés por la gente joven. Tiene que ver con su docencia universitaria, pero también con su compromiso cristiano, que le llevo a asumir durante mucho tiempo tareas de dirección y formación en el marco del Opus Dei. Nunca perdió esa sensibilidad, esa capacidad de simpatizar, casi militantemente, con los problemas juveniles. Curioso en él, que siempre aparentó ser mayor de lo que era. Quizás por eso, cuando llegaron las citadas revueltas, no experimentó ese visceral rechazo, que llevó a tantos profesores de aquel tiempo a llegar horrorizados cada mañana a las aulas, con una mezcla de miedo físico y herida prepotencia. Pero es que además, de su propia reflexión filosófica sacó Arellano las claves para una original y positiva interpretación de la revuelta, no sólo como fenómeno político o cultural, sino en su más radical dimensión existencial. Porque esa radicalidad está en la vocación de riesgo que es inherente al hecho biológico de la juventud. La apertura de los horizontes de trascendencia desde los que sólo puede recuperarse como propia la mismidad, la ascensión que los posibilita, tiene mucho de ruptura respecto de parámetros seguros, y el abismo que deja debajo produce el vértigo de lo ignoto. Y eso es

lo que caracteriza a la re/257vuelta, que no es otra cosa que la proyección juvenil de un hombre nuevo, más allá de las seguridades que falsamente ofrece como bienestar la sociedad-hecha.

5. Las negatividades de la revuelta

No vamos aquí a recorrer con detalle el análisis de Arellano. Carece de sentido, porque su escrito es irrepetible en su personal sello, sin requerir de resumen, pues, además de literariamente ágil y accesible, es breve y se lee en un rato. Nos interesa señalar, más bien, ciertos rasgos que quedan un tanto infraexpuestos.

Uno de ellos es la fundamentalidad positiva de la rebelión juvenil, muchas veces difícil de ver, porque —ejemplo eran aquellos terribles juicios críticos al profesorado— se la acusó de ser crítica pura, radicalmente destructiva. Había incluso cierta tendencia al terrorismo, como se puso de manifiesto unos años después en fenómenos como la banda Baader-Meinhof o las *Brigate Rosse.* Pero se trata de una negación de negaciones. En ese sentido la citada apertura a la trascendencia —*Al vent!*, como cantaba por entonces Raimon— era desencubrimiento de la negatividad que sobre la existencia extiende la sociedad-hecha. Se trata de un intento de des-cosificación y des-enmascaramiento.

Son múltiples las formas de ese conflicto de la juventud con los poderes fácticos de la cosificación. Los vamos sólo a mencionar brevemente.

La ruptura juvenil del hombre nuevo se da en primer lugar respecto de la burguesía o el «hombre-cosa». Pero no se trata de la burguesía en el sentido técnico del análisis marxista de la estructura de la producción y de las clases sociales. Más bien recurre Arellano a una comprensión popular, en la que aburguesamiento más tiene que ver con acomodarse a las circunstancias renunciando a transformarlas. Se caracteriza por el conformismo, por el puro interés comercial de lo que se compra y se vende. También hablamos de hipocresía o doble vida moral; y al comercializar igualmente el sentido de lo verdadero, viene a cuen-

to el calificativo de sofista. Es el revés de todo idealismo romántico: burgués es el epítome de la existencia cosificada[10].

La siguiente ruptura es con, o desenmascaramiento de, la moral, o como lo llama Arellano, del hombre-ente. No se trata de proponer a lo Sartre una primacía de la existencia sobre la esencia y el desarrollo de una moral de la autenticidad situacionista, sin mandamientos ni valores que comprometan la acción. Pero si es cierto —es el momento de volver a visionar *El graduado*— que la revuelta sesentayochista es una denuncia de la proliferación de normas y reglamentos prácticos, en la vida profesional, familiar, civil, que enredan la conducta en una red de objetivaciones y valoraciones externas: el formalismo social, y que necesariamente tiene que conducir a la hipocresía y a la doble vida[11]. Es una crítica radical al fariseísmo, a la proliferación de determinaciones morales, en /259 una ruptura de la que ha de emerger, ciertamente con riesgo evidente para las «costumbres», otra vez con un abismo a los pies, la «pureza de intención»[12].

La siguiente ruptura es, más que con la técnica, con el hombre-máquina. No es Arellano un luddita, ni un ecologista. Pero ciertamente se suma sin mayores reparos a la general denuncia por parte de los intelectuales de su tiempo —Ortega, Horkhei-

---

[10] Cf. pág. 87: «'Burgués' designa al hombre-inauténtico, enajenado de sí mismo, alienado, bajo cualquiera que sea el régimen ideológico en que vive, de su ser verdaderamente hombre (el hombre conformizado al que hoy, de hecho, todos los regímenes políticos vigentes favorecen). Con 'burgués' se significa al hombre que se reduce a cosa o a cualquier modo de lo que en el hombre hay de cosa: al interés económico o al vientre; a la seguridad vital estabulada o a la renuncia individualista a vivirse en la universalidad social; a la 'costumbre' como cristalización impositiva de la vida-hecha; al consumo de bienes como horizonte de la felicidad; etcétera».

[11] Cf. pág. 98: «El hombre-ente está cerrado a la moral-en-ser. La moral de los diez mil mandamientos u órdenes sofoca una maraña de imposiciones entitativas (abstractas, empíricas o dialécticas) al ser-abierto en que amar consiste. Tal 'moral' es insoportable para el hombre nuevo: por su esencial mentira».

[12] Cf. pág. 95: «En gran medida, la sociedad-hecha ha manchado el nombre de 'moral', y no hay que sorprenderse de que los jóvenes, cuando lo están limpiando con dureza, lo desdibujan o lo borren. Lo que vale de esto: a través de errores y aciertos, en el afanoso destruir mentiras, el hombre joven está obligando al hombre a ponerse frente a la pureza».

mer, Heidegger— de lo que es en la técnica el peligro de su hipertrofia, cuando la maquinaria se convierte en el medio de una universal, y por lo demás anónima, maquinación[13]. Y es curioso que lo primero que se pierde en este pragmatismo tecnocrático, en el que ya sólo vale lo que puede ser —como dice Heidegger— «re-producido», es la dimensión generadora de trascendencia (y condición pues de mismidad) de la acción verdaderamente humana. La tecnocracia ahoga el sentido existencial de la proyección activa, que frente al poder de la objetivación en la sociedad-hecha, contra el taylorismo que reduce el trabajo a programa, de nuevo tiene que manifestarse como juvenil ruptura[14]./260

Analiza a continuación Arellano la idea contemporánea de «bienestar», que él interpreta como predominio del «hombre-vientre». Y es evidente que está idea de «seguridad social», de asegurar una capacidad de consumo con independencia del esfuerzo, y sobre todo garantizada por el esfuerzo de otros, no puede gozar de las simpatías de una antropología del riesgo como la que él propone[15].

6. El ideal de autenticidad

Desde este catálogo de rupturas, de denuncias de las negatividades encubiertas en la sociedad de masas —nos dejamos muchas en el tintero: la cultura como producto comercial, indistin-

---

[13] Cf. pág. 111: «Lo que *de verdad* hay debajo del peligro de 'la técnica' para la humanidad, es el peligro del hombre para el hombre».

[14] Cf. pág. 113: «Los jóvenes esta compeliendo al hombre a confesarse que el inmenso poder in-humano de 'la técnica' lo ha creado la cobardía; que tal poder lo ha alienado, en las manos manipuladoras del gran mito, el hombre-masa de la sociedad-hecha (las masas de hombres amedrentados que, mediante confabulación nunca declarada, sirven al ídolo para garantizar la 'tranquilidad' y rehuyen atreverse a enfrentarlo para conquistar la paz).— Esta verdad está permitido *decirla*; ilustres miembros de la sociedad de masas la dicen de vez en vez. Pero no está permitido *hacerla*. Y es que sólo se puede hacer mediante rebeldía. Desde ésta, los jóvenes están existiendo una ontología real de la técnica».

[15] Cf. pág. 135s.: «La sociedad-hecha, si insiste en reducir al hombre al horizonte del 'bienestar', si persiste en beligerar mediante el 'bienestar' contra el horizonte del *bienser*, si alcanza a lograrse en todo sociedad consumista, está abocada a la muerte: no a la del canto del cisne, sino a la del ronco estertor del cerdo. Por eso: porque está robando al hombre la razón de vivir».

guible de la publicidad, por ejemplo[16]—, ¿qué paisaje se dibuja como horizonte?, ¿hacia dónde vamos?, ¿cuál es —se pregunta a los jóvenes desde las trincheras de lo establecido— la alternativa? Pues bien, a Arellano le importa un bledo, a saber, el contenido material del proyecto, porque le importa más el sentido formal de la ruptura misma, el horizonte de riesgo que se abre más allá de esa negación de la negatividad cosificada[17].

Frente a la acción juvenil de la revuelta se abre un proyecto, pero que no es un «plan» calculado, sino un «ideal». Termino con una cita literal que resume toda la intención de Arellano:

> «Sólo la vida disparada a ideales, luchadora, hacia dentro y hacia fuera de sí, por serse el hombre en la autenticidad que plenifica, sólo la vida desgarrada de la vileza, arrebatada hacia la pureza, arriesgada a ser humanamente el hombre; sólo ella otorga a éste, al hombre, una razón de vivir»[18].

***

Una última reflexión nos conduce necesariamente a la melancolía si preguntamos ahora qué ha quedado de todo aquello. Los del 68 estamos ahora en los 60, de edad quiero decir. Y el mundo ya no es lo que nos daban y no queríamos. Como aquel que decía que a partir de los 50 uno tiene el rostro que se merece, ese mundo es el que nosotros mismos hemos hecho, en el que ya vamos incluso /262 dejando de mandar, para ver cómo otros continúan la tarea. Pero ¿qué tarea? ¿En qué quedó la protesta, que tan falsa suena ahora en la voz cascada de cantautores sesentones que se empeñan en defender frente a la nueva marea juvenil de internet sus «derechos», y «rentas», de autor? El «prohibido prohibir» de Nanterre, se mantiene en una privacidad licenciosa en la que nos empeñamos en continuar sin compromiso la eterna, y por eso falsa, juventud de Peter Pan. Pero

---

[16] Cf. pág. 149ss.

[17] Cf. 149: «No puede dejar el hombre-nuevo que la sociedad-hecha le enerve su brío. En el arco tensado vibra la fuerza, y a la flecha apuntada le espera el blanco.— ¿Soluciones? El hombre-nuevo sabe lo que quiere. El hombre joven lo prepiensa. Las soluciones vienen después (...). Por eso los jóvenes, mientras crean los objetivos nuevos, son exactamente in-prudentes.— La destrucción de mentiras es camino humano hacia la verdad». También pág. 151: «Del hombre joven no hay que temer negaciones. Las negaciones deben temerle a él».

[18] Pág. 135.

hacia fuera, en el ámbito público, la legislación moralizante, en forma de guardias e inspectores, y bajo amenaza de multas eficientemente administradas, se extiende sobre tabacos, formas de conducir, relaciones de género, basuras, ambientes laborales, en masivos proyectos de ingeniería social y acciones de salvación planetarias.

Volvamos a la letra de Arellano: «Miré la sociedad masificada, que ya se había acostumbrado a la violencia, al terrorismo y al aborto. El sopor del espíritu le proporcionaba una ilusión de paz. El torpor de la conciencia le deparaba una alucinación de libertad. Todas las afirmaciones y todas las negaciones de la vida se equiparaban en una misma permisión: se otorgaba derecho igual al terrorismo y al trabajo, a la violencia y a la justicia, al aborto asesino de la hembra y al parto amante de la madre. El ánimo de los hombres se modorraba en la calina del 'permisivismo'; éste era el sistema político que amasaba todas las contradicciones de la vida; y lo cohonestaban nombrándolo con la noble palabra de democracia»[19]. Y uno tiene que preguntarse, más de treinta años después, si este texto no es ahora mucho más verdadero que antes; más una profecía que ahora vemos cumplida de lo que fue entonces descripción social./263

El 68 fue el canto de cisne del romanticismo, y se descompuso en su falta de energía interna. A la protesta le faltó la consistencia del ideal. Y en el desencanto que produjo aquel fracaso, hoy evidente, se extiende el nihilismo que ahora llaman postmoderno. ¿Qué puede quedar de todo aquello, repetimos? Seguro que no las masas ingentes de la revuelta convertida en opinión pública. Esa batalla se perdió, quizás porque era imposible ganarla en esa proyección masiva. Pero frente a la masa, nos queda —dice Arellano—, en el anonimato, la multitud. Y cita a San Agustín: *«lucidi mores absconduntur in turba»*[20]. La tarea del

---

[19] Pág. 60.

[20] Cf. pág. 154: «La juventud lucha contra los dinamismos de la existencia cosificada para que sea possible el héroe en todos los sectores de la vida, en todas las maneras de vivir (...) la juventud lucha por el hombre-héroe. No sólo ni precisamente por el héroe brillante, cuyas capacidades excepcionales le harán figurar en la fama, sino por la generalización social del hombre-auténtico, por el hombre-cualquiera héroe, que quienquier que hombre sea puede atreverse a ser; el inmencionado por la fama, el integrado en la multitud social,

hombre nuevo se convierte entonces, frente a la masa triunfante, frente a la /264 sociedad decaída, frente a lo social, moral y políticamente correcto (en esto ha quedado el 68), en un proyecto de autenticidad personal, en el que sólo nos queda el derecho fundamental, la última reivindicación, de ser… diferentes.

Sólo desde esa repersonalización, cabe, sobre el abismo de la incomprendida soledad, la esperanza de un proyecto auténtico y regenerador de ideales. Pero un hombre de la Ribera de Navarra no se rinde fácilmente, menos si se trata de un romántico que cuando es verdadero siempre tiene algo de «último», en ese horizonte, duro, del aparente fracaso del ideal en la historia; fracaso que es el que definitivamente lo confirma.

De ahí la última palabra:

> «Sé que construir la 'democracia humana' —la que realiza la justicia social y defiende la dignidad de la persona, la que crea el progreso colectivo y afianza la libertad del hombre concreto— es la tarea más esperanzada y difícil de nuestros tiempos; y, desde luego, reconozco que soy un soñador. Pero he oído a hombres de alma triste decir que tal empresa es imposible, y esto me ha confirmado que debe ser hacedera»[21].

---

aquél del que el apasionado Agustín de Hipona dijo (en su obra *De ordine,* l. 2,4) que lo laten 'esplendidas fuerzas creadoras': *'lucidi mores absconduntur in turba'*. La juventud intenta este héreoe como 'héroe dramático': el que no se aliena en la destrucción de los demás ni de si mismo, el permanentemente arriesgado al sacrificio, incluso total, que crea vida.— Por este hombre, esencialmente social e intrínsecamente anti-masivo; que ama a la multitud y repudia la masificación; integrado hasta el anonimato en la sociedad viva, pero destacado hasta la lucha individual frente a la sociedad-hecha; por el hombre, liberado de la trama actual que lo configura como 'hombre-cosa', lucha la juventud: es decir, lo mejor de nosotros mismos».

[21] Pág. 62.